Alan W. Watts

El camino del Zen

El Zen, la variante japonesa del budismo, según muestra Watts en esta obra, tiene mucho que ofrecer al hombre occidental de nuestro tiempo, ya sean propuestas de actitudes vitales o pautas de comportamiento. En este amplio estudio, Watts traza los rasgos principales de esta filosofía de un modo claro, ameno e instructivo, pero también riguroso, y analiza los puntos de contacto del Zen con el Tao y el budismo indio, con lo que, al cabo, consigue dar al lector una imagen clara, concisa y fiel del pensamiento Zen.

Esta obra de Alan Watts está considerada en el ámbito académico como una de las más serias y documentadas acerca del Zen.

Lectulandia

Alan W. Watts

El camino del Zen

ePub r1.0
Titivillus 19.03.15

Título original: *The Way of Zen*
Alan W. Watts, 1957
Traducción: Adolfo Vázquez
Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A Tia, Mark y Richard, que lo comprenderán mejor por no saber leerlo

PREFACIO

Durante los últimos veinte años ha aumentado extraordinariamente el interés por el Budismo Zen. Desde la Segunda Guerra Mundial este interés ha crecido tanto que parece convertirse en una fuerza considerable en el mundo intelectual y artístico de Occidente. Sin duda se relaciona con el actual entusiasmo por la cultura japonesa, que constituye uno de los resultados constructivos de la última guerra, pero que puede resultar ser nada más que una moda pasajera. La razón profunda de este interés reside en que el punto de vista del Zen se halla muy próximo al «filo creciente» del pensamiento occidental.

Los aspectos más alarmantes y destructivos de la civilización occidental no debieran cegarnos ante el hecho de que este mismo momento es también uno de sus períodos más creadores. En algunos de los nuevos campos de la ciencia occidental —en psicología y psicoterapia, en lógica y filosofía de la ciencia, en semántica y teoría de las comunicaciones— surgen ideas e intuiciones de gran fascinación. Algunas de ellas podrían deberse a las sugestivas influencias de la filosofía asiática, pero en general me inclino a creer que existe más bien paralelismo que influencia directa. Sin embargo, estamos cobrando conciencia de este paralelismo, que promete un intercambio de ideas sumamente estimulante.

En este siglo el pensamiento occidental ha cambiado tan rápidamente que nos encontramos en un estado de enorme confusión. No sólo hay serias dificultades de comunicación entre los intelectuales y el público en general sino que la dirección de nuestro pensamiento y hasta de nuestra misma historia ha minado considerablemente los supuestos del sentido común donde arraigan nuestras convenciones e instituciones sociales. Los conceptos otrora familiares acerca del espacio, el tiempo, el movimiento, la naturaleza, el derecho natural, la historia y el cambio social, y hasta de la personalidad humana, se han disuelto, y nos encontramos a la deriva, sin mojones, en un universo que cada vez más se parece al principio budista del «Gran Vacío». Las diversas sabidurías de Occidente —religiosa, filosófica y científica— no ofrecen mucha orientación en el arte de vivir en tal universo, y vemos que la perspectiva de trazar nuestra ruta en ese océano sin rumbos es bastante aterradora. Ocurre que estamos acostumbrados a términos absolutos, a principios y leyes firmes a los que podamos aferrarnos para nuestra seguridad psicológica y espiritual.

Creo que a ello se debe que haya tanto interés en una forma de vida productora de cultura que, durante unos mil quinientos años, se ha sentido muy cómoda en «el Vacío», y que no sólo no se aterroriza ante él sino que más bien siente un placer positivo. Utilizando sus mismas palabras podemos decir que la situación del Zen ha sido siempre:

Arriba, ni una teja para cubrir la cabeza; abajo, ni un centímetro de tierra donde

asentar el pie.

En realidad estas expresiones no deberían sernos tan raras si estuviéramos verdaderamente preparados para aceptar el sentido de aquello de que «los zorros tienen madrigueras, y los pájaros del aire tienen nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza».

No apoyo la idea de «importar» el Zen del Lejano Oriente, porque está profundamente ligado a instituciones culturales que nos son muy extrañas. Pero no hay duda de que hay cosas que podemos aprender, o desaprender, del Zen, y poner en práctica a nuestra manera. Tiene el mérito especial de ser un modo de expresión tan inteligible —o desconcertante— para el intelectual como para el iletrado, con posibilidades de comunicación aún inexploradas por nosotros. Es directo, posee fuerza y humor, y un sentido de la belleza y del absurdo que resulta a la vez exasperante y delicioso. Pero por sobre todo puede dar vuelta nuestra mente como quien da vuelta un guante y disolver los más opresivos problemas humanos en preguntas como «¿por qué existe un ratón cuando da vueltas?». En lo más íntimo del Zen hay una gran compasión, nada sentimental, por los seres humanos que sufren y perecen debido a los intentos mismos que hacen por salvarse.

Hay muchos libros excelentes sobre el Zen, aunque algunos de los mejores se hallan agotados o son igualmente difíciles de obtener. Pero hasta ahora nadie —ni siquiera el profesor Suzuki— nos ha dado una presentación global del tema que incluya sus antecedentes históricos y su relación con las formas de pensamiento chino e indio. Los tres tomos de los Essays in Zen Buddhism (Ensayos sobre el Budismo Zen) de Suzuki son una colección asistemática de artículos eruditos sobre diferentes aspectos del tema, sumamente útiles para el estudiante avanzado pero muy decepcionantes para el lector general que aún no ha comprendido los principios generales. Su Introduction to Zen Buddhism (Introducción al Budismo Zen) es encantadora, pero un poco limitada y especializada. Omite datos esenciales acerca de la relación del Zen con el Taoísmo chino y el Budismo indio, y en algunos aspectos es más oscura de lo que sería necesario. Sus demás obras son estudios sobre aspectos especiales del Zen, y todos ellos requieren una base general y una perspectiva histórica.

El libro de R. H. Blyth, Zen in English Literature and Oriental Classics (El Zen en la literatura inglesa y los clásicos orientales) es una de las mejores introducciones existentes, pero se ha publicado solamente en Japón y, por otra parte, carece también de información histórica. Como que es una serie de observaciones hechas al pasar, con maravillosa agudeza, no trata de presentar el tema ordenadamente. Mi propio libro Spirit of Zen (El espíritu del Zen) es una popularización de las primeras obras de Suzuki, y además de ser muy poco académico en muchos aspectos está anticuado y puede desorientar, cualesquiera sean sus méritos de claridad y sencillez. La obra de Christmas Humphreys: Zen Buddhism (El Budismo Zen), que se ha publicado sólo en Inglaterra, es también una popularización de Suzuki y tampoco coloca realmente

al Zen en su contexto cultural. Está escrito de manera clara y vivaz, pero el autor halla identidades entre el Budismo y la Teosofía que a mí me parecen sumamente cuestionables. Otros estudios del Zen, tanto por autores occidentales como por asiáticos, tienen un carácter más especializado, o discuten el Zen a propósito de alguna otra cosa: psicología, arte o historia de la cultura.

Faltando, pues, una exposición fundamental y ordenada que abarque la totalidad del tema, no es de extrañar que Occidente tenga una impresión algo confusa de lo que es el Zen, no obstante todo el interés y entusiasmo que el tema ha despertado. Surgió así el problema de escribir un libro que reuniera esas características, y eso es lo que he tratado de hacer, puesto que nadie con mejor conocimiento del tema parece estar dispuesto o ser capaz de hacerlo. Supongo que idealmente tal obra debería ser escrita por un reconocido maestro zen. Pero por ahora ninguna persona de esas condiciones posee suficiente dominio de la lengua inglesa. Además, cuando uno habla desde el interior de una tradición, y especialmente desde dentro de su jerarquía institucional, se tiende siempre a cierta falta de perspectiva y de comprensión del punto de vista ajeno. Por otra parte, uno de los mayores obstáculos para la comunicación entre los maestros zen japoneses y los occidentales es la falta de claridad acerca de las diferencias entre las premisas culturales básicas. Ambos lados están tan firmemente establecidos en sus respectivas formas de vida que no se dan cuenta de las limitaciones de sus medios de comunicación.

Quizá, pues, el autor más adecuado de semejante obra sería un occidental que hubiera pasado algunos años bajo un maestro japonés haciendo todo el curso de entrenamiento zen. Ahora bien, desde el punto de vista de la «investigación científica» occidental eso sería inaceptable, porque tal persona se habría convertido en un «entusiasta» o «partidario» incapaz de tener una idea objetiva y desinteresada. Pero, por fortuna o por desgracia, el Zen es sobre todo una experiencia, de carácter no verbal, absolutamente inaccesible por medios puramente literarios o eruditos. Para saber lo que el Zen es, y especialmente lo que no es, no hay otra alternativa que practicarlo, experimentando con él en lo concreto para descubrir el sentido de las palabras que lo expresan. Sin embargo, los occidentales que se han sometido a algún aspecto del entrenamiento especial practicado por el Zen rinzai tienden a cerrarse y volverse poco comunicativos, siguiendo el principio de que

Los que saben no hablan;
los que hablan no saben.

Sin embargo, aunque no enseñan tampoco hacen callar completamente. Por una parte les encantaría compartir su saber con otros. Pero, por otra, están convencidos de que las palabras en última instancia son fútiles, y además han aceptado no discutir ciertos aspectos de su entrenamiento. Adoptan, pues, la actitud característica de los asiáticos, que se expresa en la frase: «Averígüelo usted por su cuenta». Pero el occidental que ha recibido instrucción científica es, no sin razón, un personaje

cauteloso y escéptico que desea saber dónde se mete. Tiene aguda conciencia de la capacidad de la mente para el autoengaño, para entrar en lugares donde es imposible introducirnos sin despojarnos previamente de nuestra actitud crítica. Los asiáticos poseen una tendencia tan marcada a despreciar esta actitud, y sus devotos occidentales más aún, que olvidan decir al investigador científico muchas cosas que todavía caen muy bien dentro de las posibilidades del lenguaje humano y de la comprensión intelectual.

Escribir sobre el Zen es, por tanto, algo tan problemático para el observador externo, «objetivo», como para el discípulo interno, «subjetivo». En diferentes ocasiones me he encontrado en ambos lados del dilema. Me he juntado y he estudiado con «observadores objetivos» y estoy convencido de que, a pesar de todas sus virtudes, invariablemente yerran y toman el rábano por las hojas. Y también he estado dentro de una jerarquía tradicional —no Zen— y tengo una pareja convicción de que desde esta posición no sabemos qué nos es esencial. En tal posición uno se torna técnicamente «idiota», es decir, se incomunica con respecto a quienes no pertenecen al mismo campo.

Es a la vez peligroso y absurdo para nuestro mundo constituir un grupo de comunidades mutuamente excomulgadas. Esto es especialmente cierto de las grandes culturas del Oriente y el Occidente, donde las posibilidades de comunicación son mayores y peores los peligros de fracaso en la comunicación. Habiendo pasado algo más de veinte años tratando de interpretar el Oriente al Occidente, he llegado a convencerme cada vez más de que para interpretar un fenómeno como el Zen hay que seguir un claro principio. Por una parte es necesario simpatizar y experimentar personalmente esa forma de vida hasta el límite de nuestras posibilidades. Por otra parte hay que resistir toda tentación de «ingresar a la organización», de comprometerse con sus obligaciones institucionales. En esta posición amistosa y neutral corremos el riesgo de ser desautorizados por ambas partes. Pero, en el peor de los casos, nuestros errores de presentación provocarán una expresión más clara de parte de los interesados. En efecto, la relación entre dos posiciones se torna mucho más clara cuando hay una tercera que sirve para compararlas. Así, aun si el estudio del Zen no consigue más que expresar un punto de vista que no es ni Zen ni nada occidental, por lo menos proporcionará ese tercer punto de referencia.

Sin embargo, no hay duda de que el punto de vista esencial del Zen se resiste a dejarse organizar o a ser convertido en propiedad exclusiva de una institución. Si hay en este mundo algo que trasciende las relatividades del condicionamiento cultural, eso es Zen, cualquiera sea el nombre que se le dé. Por esta poderosa razón el Zen nunca fue institucionalizado y muchos de sus antiguos exponentes fueron «individualistas universales» que nunca participaron como miembros de una organización zen ni buscaron el reconocimiento de una autoridad formal.

Tal es, pues, mi posición con respecto al Zen, y creo que debo ser franco con el lector en una época en que hay tanta preocupación por los credenciales y

antecedentes de la gente. No me puedo presentar como zenista, ni siquiera como budista, porque eso me parece como tratar de envolver el cielo en un papel y rotularlo. Tampoco me puedo presentar como un objetivo académico científico porque, con respecto al Zen, me parece que sería como estudiar el canto de los pájaros en una colección de ruiseñores embalsamados. No pretendo tener ningún derecho de hablar del Zen. Sólo afirmo el placer de haber estudiado su literatura y observado sus formas artísticas desde que era poco más que un niño, y de haber tenido el gusto de contarme entre los compañeros de cierto número de japoneses y chinos que viajaban por la misma senda sin mojones.

Este libro se dirige tanto al lector general como al estudiante, especializado, y confío en que el primero tolerará el uso de alguna terminología técnica, un apéndice de caracteres chinos, y otro aparato crítico muy útil para quienes deseen explorar el tema más profundamente. El libro se divide en dos partes. La primera trata de los antecedentes y la historia del Zen; la segunda, de sus principios y prácticas. Las fuentes de información son de tres tipos. En primer lugar, he utilizado casi todos los estudios del Zen en lenguas europeas. Naturalmente, me he servido en gran medida de las obras del profesor D. T. Suzuki, pero al mismo tiempo he tratado de no confiar demasiado en ellas, no porque tengan algún defecto sino porque creo que los lectores tienen derecho a algo más que a un mero sumario de sus concepciones, y se les puede ofrecer un nuevo punto de vista.

En segundo lugar, la concepción esencial del Zen que aquí presento se basa en un cuidadoso estudio del más importante de sus primeros documentos chinos, con especial referencia al Hsin-hsin Ming *, el* T'an Ching o Sutra del Sexto Patriarca *, el* Lin-chi Lu *, y el* Kutsun-hsü Yü-lu *. Por cierto mis conocimientos de la dinastía china de los T'ang no basta para tratar algunos de los puntos más delicados de esta literatura, pero creo que es suficiente para obtener lo que me proponía, que era dar una visión clara de la doctrina esencial. En todo ello he recibido gran ayuda de parte de mis colegas y colaboradores de la Academia Norteamericana de Estudios Asiáticos. En particular deseo expresar mi gratitud a los profesores Sabro Hasegawa y Gi-ming Shien, al doctor Paul y al doctor George Fung, al doctor Frederick Hong, al señor Charles Yick, al señor Kazumitsu Kato, sacerdote de la escuela Zen soto.*

En tercer término mi información deriva de gran número de encuentros personales con maestros y estudiantes del Zen, a lo largo de más de veinte años.

En las páginas que siguen las traducciones de textos originales las he hecho yo mismo, a menos que indique lo contrario. Para comodidad de quienes leen chino, después de la Bibliografía he añadido un apéndice de las formas chinas originales de las citas y términos técnicos más importantes. He comprobado que son casi esenciales para el estudiante avanzado, pues aun entre la mayoría de los investigadores mejor calificados hay todavía mucha inseguridad acerca de la traducción adecuada de los textos zen de la dinastía T'ang. Las referencias a este apéndice se indican mediante letras que siguen el orden alfabético y que han sido

colocadas encima de las palabras.

Las referencias a otras obras se dan por el apellido del autor y un número que remite a la Bibliografía donde se dan todos los detalles. Los lectores especializados me tendrán que perdonar por no utilizar los absurdos signos diacríticos en las palabras sánscritas romanizadas, pues sólo sirven para confundir al lector general y resultan innecesarias para el sanscritista que inmediatamente recordará la escritura devanagiri. Los nombres propios de los maestros zen y los títulos de textos zen se dan en las formas romanizadas de mandarín o japonés según el país de origen, y los términos técnicos se dan en mandarín a menos que se usen en la exposición del Zen específicamente japonés. Para el mandarín nos encontramos casi obligados por el uso general a adoptar la romanización de Wade-Giles, por lo cual he añadido una tabla de pronunciación después de este Prefacio, en apéndice.

Estoy muy agradecido al señor R. H. Blyth por su amable permiso para citar algunas de sus traducciones de poemas haiku *de su magnífica antología en cuatro tomos,* Haiku *,publicada por la Hokuseido Press de Tokio*.

Finalmente me complazco en expresar mi gratitud a la Fundación Bollingen por una beca de tres años, durante los cuales hice muchos estudios preliminares a la redacción de este libro.

ALAN W. WATTS

PRONUNCIACIÓN DE PALABRAS CHINAS

Consonantes

Aspiradas: Léase *p'*, *t'*, *k'*, *ch'* y *ts'* como en *p*an, *t*e, *k*iosco, *ch*ino y *ts*e *ts*é.
No aspiradas: Léase *p*, *t*, *k*, *ch* y *ts* (o *tz*) como en *b*is, *d*i, *gu*erra, *y*in y *ads*cribir.
hs o *sh* como la *ch* francesa.
j casi como la *r* en a*r*o.

Vocales

a, *e*, *i*, *o* y *u* se parecen mucho a las mismas en español, pero *eh* tiende a la vocal indistinta inglesa de la *er* en broth*er*, *ih* a la vocal inglesa de g*ir*l, y *ü* como la *u* francesa.

Diptongos

ai, *ao*, *ei*, *ia*, *ieh*, *ua*, *ueh* y *uo* se parecen a los mismos del español, pero *ou* suena como *u*.

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES E HISTORIA

I. LA FILOSOFÍA DEL TAO

El Budismo zen es un camino y concepción de la vida que no pertenece a ninguna de las categorías formales del pensamiento occidental moderno. No es una religión ni una filosofía; no es una psicología o cierto tipo de ciencia. Es un ejemplo de lo que en la India y en la China se conoce como un «camino de liberación», y en este sentido es similar al Taoísmo, al Vedanta y al Yoga. Como se verá en seguida, no es posible definir positivamente un camino de liberación. Hay que sugerirlo diciendo lo que no es, más o menos como el escultor revela la figura quitando partes de la piedra.

Históricamente puede considerarse que el Zen es la coronación de largas tradiciones de cultura india y china, aunque en realidad es mucho más chino que indio, y, desde el siglo XII, ha arraigado con mucha profundidad y espíritu creador en la cultura del Japón. Como fruto de estas grandes culturas, y como ejemplo único y peculiarmente instructivo de camino de liberación, el Zen es una de las más preciosas aportaciones de Asia al mundo.

Los orígenes del Zen tienen tanto de taoísta como de budista, y como su sabor es muy particularmente chino, quizá lo mejor sea comenzar averiguando su linaje chino, ilustrando al mismo tiempo con el ejemplo del taoísmo qué quiere decir un camino de liberación.

Gran parte de las dificultades y oscuridades que el Zen presenta al estudioso occidental resultan de su ignorancia de las formas del pensamiento chino, que difieren notablemente de las nuestras y que por esa misma razón tienen para nosotros un valor especial para lograr una perspectiva crítica de nuestras propias ideas. Nuestro problema no consiste sencillamente en dominar ideas diferentes, ideas que difieren de las nuestras como, por ejemplo, las teorías de Kant difieren de las de Descartes, o las de los calvinistas de las de los católicos. El problema consiste en apreciar las diferencias que existen en las premisas básicas de los respectivos pensamientos y en los métodos mismos del pensar. Muy a menudo estos aspectos se pasan por alto y en consecuencia nuestras interpretaciones de la filosofía china tienden a ser una proyección de ideas característicamente occidentales en terminología china. Tal es la inevitable desventaja de estudiar la filosofía asiática por los medios puramente literarios de la erudición occidental, pues las palabras sólo pueden ser comunicativas entre quienes comparten experiencias similares.

Esto no quiere decir que una lengua tan rica y sutil como la inglesa sea sencillamente incapaz de expresar ideas chinas. Por el contrario, puede decir mucho más de lo que han creído posible algunos chinos y japoneses que han estudiado el Zen y el Taoísmo, pero cuyos conocimientos de la lengua inglesa dejan algo que desear. La dificultad no reside tanto en la lengua como en los esquemas mentales que

hasta ahora parecen inseparables del modo científico y académico de encarar un tema. A la impropiedad de esos esquemas para tratar temas como el Taoísmo y el Zen se debe en gran parte la impresión de que «la mentalidad oriental» es misteriosa, irracional e inescrutable. Además, no hay que suponer que tales materias son tan peculiarmente chinas o japonesas que no tienen punto de contacto con nada de nuestra cultura. Si bien es cierto que ninguna de las divisiones *formales* de la ciencia y el pensamiento occidentales corresponden a un camino de liberación, el maravilloso estudio de R. H. Blyth, *Zen in English Literature,* ha mostrado muy claramente que las intuiciones esenciales del Zen son universales.

El Taoísmo y el Zen presentan, a primera vista, un carácter enigmático a la mentalidad occidental, debido a que hemos adoptado una concepción parcial del conocimiento humano. Para nosotros el conocimiento humano es lo que un taoísta llamaría conocimiento *convencional,* porque no creemos saber nada en realidad a menos de poder representárnoslo por medio de palabras o por algún otro sistema de signos convencionales como la notación matemática o musical. Semejante conocimiento se llama convencional porque es cosa de acuerdo social acerca de los códigos de comunicación. Así como la gente que habla una misma lengua tienen tácitos acuerdos acerca de qué palabras representan tales o cuales cosas, así también los miembros de toda sociedad y cultura están unidos por lazos de comunicación que se basan en toda clase de acuerdos acerca de la clasificación y valoración de los actos y las cosas.

Así, la tarea de la educación consiste en hacer que los niños se tornen capaces de vivir en una sociedad persuadiéndolos a aprender y a aceptar sus códigos: las reglas y convenciones de comunicación por las cuales la sociedad se mantiene unida.

Ante todo está el lenguaje hablado. Al niño se le enseña a aceptar que «árbol» y no «boojum» es el signo acordado para designar *eso* (es decir, el objeto que señalamos). No es difícil comprender que la palabra «árbol» es algo convencional. Pero es mucho menos evidente la convención que rige el perfil de la cosa a la cual se aplica la palabra. En efecto, al niño hay que enseñarle no sólo qué palabras representan tales o cuales cosas sino también la forma en que su cultura ha aceptado tácitamente dividir las cosas unas de otras, marcar los límites dentro de nuestra experiencia cotidiana. Así por convención científica se decide si una anguila será un pez o una serpiente, y la convención gramatical determina qué experiencias serán llamadas objetos y cuáles recibirán el nombre de sucesos o actos. Cuán arbitrarias pueden ser estas convenciones se advierte con esta pregunta: «¿Qué ocurre con mi puño —objeto sustantivo— cuando abro la mano?». El objeto desaparece milagrosamente porque la acción estaba disfrazada por una parte de la oración que generalmente designa una cosa. En nuestro idioma las diferencias entre las acciones y las cosas están claras, aunque no siempre lógicamente distinguidas, pero gran número de palabras chinas hacen tanto de sustantivos como de verbos, de manera que a quien piensa en chino le cuesta muy poco advertir que los objetos son también sucesos, que

nuestro mundo es una colección de procesos más que de entidades.

Además de la lengua, el niño tiene que aceptar muchas otras formas de códigos, pues las necesidades de la convivencia hacen necesario ponerse de acuerdo acerca de códigos jurídicos y morales, de arte y de etiqueta, de pesos, medidas, números y, sobre todo, del papel social que se desempeña. Nos es difícil comunicarnos si no nos identificamos en términos de papeles como los de padre, maestro, obrero, artista, «un gran tipo», caballero, deportista, etcétera. En la medida en que nos identificamos con estos personajes y con las reglas de conducta correspondientes sentimos que *somos* alguien porque nuestros compañeros tienen menos dificultad en aceptarnos, es decir, en identificarnos y en comprobar que estamos «controlados». El encuentro de dos extraños en una reunión es siempre algo embarazoso cuando el dueño de casa no los ha identificado señalando sus papeles al presentarlos, porque ninguno de ellos sabe qué reglas de conversación o acción habrá que observar.

Por otra parte es fácil ver el carácter convencional de los papeles, pues una persona que es padre también puede ser médico y pintor, así como empleado y hermano. Y es obvio que ni el total de todos estos rótulos referentes a los papeles será capaz de proporcionarnos una descripción adecuada del hombre mismo, aun cuando pueda colocarlo bajo ciertas clasificaciones generales. Pero las convenciones que rigen la identidad humana son más sutiles y mucho menos patentes que las que acabamos de señalar. Aprendemos cabalmente, aunque de modo mucho menos explícito, a identificarnos con una concepción igualmente convencional de «yo mismo». Porque el «yo» o «persona» convencional se compone principalmente de una historia que consiste en una selección de recuerdos y que comienza con el momento del parto. Según la convención, yo no soy simplemente lo que estoy haciendo ahora. Soy también lo que he hecho, y esa convención da una versión que hace que mi pasado casi parezca ser mi «yo» real más que lo que yo estoy haciendo en este momento. En efecto, lo que *soy* parece ser fugaz e intangible, pero lo que *fui* es algo fijo y definitivo. Es la base firme para predecir lo que seré en el futuro, y así resulta que estoy más íntimamente identificado con lo que ya no existe que con lo que realmente es.

Es importante reconocer que los recuerdos y los sucesos que constituyen la identidad histórica de un hombre no son más que una selección. De la infinidad real de sucesos y experiencias se ha seleccionado algunos, abstrayéndolos como significativos, y esta significación desde luego ha sido determinada por normas convencionales. Pues por su naturaleza misma el conocimiento convencional es un sistema de abstracciones. Consiste en signos y símbolos en los que las cosas y los sucesos quedan reducidos a sus esquemas generales, como el carácter chino *jen* [a] representa «hombre» por ser la más extrema simplificación y generalización de la forma humana.

Lo mismo vale para palabras que no son signos ideográficos. Nuestras palabras «hombre», «pez», «estrella», «flor», «correr», «crecer», denotan clases de objetos o

de sucesos que pueden reconocerse como miembro de su clase a través de muy sencillos atributos, abstraídos de la complejidad total de las cosas mismas.

La abstracción es así casi una necesidad para la comunicación, puesto que nos permite representar nuestras experiencias con sencillas «tomas» realizadas por la mente con rapidez. Cuando decimos que sólo podemos pensar una cosa por vez expresamos algo así como que no es posible beberse todo el mar de un solo trago. Hay que tomarlo en una taza y sorberlo poco a poco. Las abstracciones y los signos convencionales son como la taza: reducen las experiencias a unidades suficientemente sencillas para ser comprendidas una por vez. De manera similar, las curvas se miden reduciéndolas a una secuencia de pequeñas rectas, o pensándolas en función de los cuadrados que cruzan cuando se las traza en papel milimetrado.

Otros ejemplos del mismo proceso son las fotos de los diarios y la transmisión de televisión. En las primeras una escena natural se reproduce mediante puntos finos y gruesos de modo que da la impresión de ser una foto en blanco y negro cuando se la mira sin lente de aumento. Por mucho que se parezca a la escena original, es sólo su reconstrucción en base a puntos, como nuestras palabras y pensamientos convencionales reconstruyen la experiencia en base a términos abstractos. De un modo aún más parecido al proceso mental, la cámara de televisión transmite el panorama natural en base a una serie de impulsos lineales que pueden pasar por un alambre.

Así la comunicación por medio de signos convencionales de este tipo nos da una traducción abstracta, como por yuxtaposición de instantáneas, de un universo en el que las cosas ocurren conjunta y simultáneamente, es decir, de un universo cuya realidad concreta nunca puede ser perfectamente descripta con esos términos abstractos. Una descripción perfecta de una pequeña partícula de polvo, utilizando esos medios llevaría un tiempo interminable pues habría que explicar cada punto de su volumen.

El carácter lineal, como la serie de instantáneas, que tiene el habla y el pensamiento, es particularmente notable en todas las lenguas que utilizan alfabetos y que representan la experiencia de usar largas filas de letras. No es fácil decir por qué tenemos que comunicarnos con los demás (hablar) y con nosotros mismos (pensar) por este método de las instantáneas sucesivas. La vida misma no procede de esta manera lineal y engorrosa, y nuestro organismo difícilmente podría subsistir un momento si tuviera que controlarse pensando en cada respiro, en cada latido del corazón, en cada impulso neural. El sentido de la vista nos ofrece una sugestiva analogía para explicar esta característica del pensamiento. En efecto: tenemos dos tipos de visión: central y periférica, que guardan cierta semejanza con la luz enfocada y la luz difusa. La visión central se usa para trabajos precisos como la lectura, en la cual nuestros ojos enfocan una pequeña superficie tras otra como si fueran reflectores. La visión periférica es menos consciente, menos brillante que el intenso rayo del reflector. La usamos para ver de noche, y para tomar nota

«subconscientemente» de objetos y movimientos que no se hallan en la línea directa de nuestra visión central. A diferencia de la luz del reflector, puede abarcar varias cosas al mismo tiempo.

Hay, por tanto, una analogía —y acaso algo más que una mera analogía— entre la visión central y el pensamiento consciente, que procede por una sucesión de tomas instantáneas, y, por otra parte, entre la visión periférica y ese misterioso proceso que nos permite regular la increíble complejidad de nuestros cuerpos sin pensar en ello para nada. Hay que hacer notar, además, que llamamos *complejos* a nuestros cuerpos porque tratamos de comprenderlos en base al pensamiento lineal, con palabras y conceptos. Pero la complejidad no está tanto en nuestros cuerpos como en la tarea de comprenderlos a través de ese medio del pensar. Es como tratar de distinguir los detalles de una gran sala iluminándola solamente con un rayo brillante. Algo tan complicado como tratar de beber agua con un tenedor en lugar de una taza.

En este sentido la lengua escrita china tiene una leve ventaja sobre la nuestra, y acaso es sintomática de una diferente manera de pensar. Todavía es lineal, todavía es una serie de abstracciones que hay que tomar una por vez. Pero sus signos escritos están un poco más cerca de la vida que las palabras escritas con letras porque aquellos signos son esencialmente imágenes, y, como dice un proverbio chino: «Una figura vale por cien dichos». Compárese, por ejemplo, cuán fácil es mostrar cómo se hace un nudo complicado, con la dificultad de decirlo sólo con palabras.

Ahora bien, la mentalidad occidental tiende a considerar que en realidad no comprendemos lo que no podemos representar —lo que no podemos comunicar— por signos lineales, es decir, por el pensar. Estamos en el caso del que no puede aprender a bailar a menos que alguien le dibuje un diagrama de los pasos, y que es incapaz de aprender por la práctica. Por alguna razón no confiamos en la «visión periférica» de nuestra mente, y no la utilizamos en todo su alcance. Aprendemos música, por ejemplo, restringiendo toda la gama de tonos y ritmos a una notación de intervalos tonales y rítmicos que no puede representar la música oriental. Pero el músico oriental posee una notación elemental que usa sólo para recordar la melodía. Aprende música no leyendo las notas sino escuchando cómo toca su maestro, por la práctica, e imitándolo. Esto le permite adquirir el ritmo y las complicaciones tonales que sólo han sido alcanzadas por los artistas del jazz occidental que utilizan el mismo procedimiento.

No pretendemos que los occidentales no usan la «visión periférica». Por ser humanos la usamos continuamente, y todo artista, todo obrero, todo atleta pone en funcionamiento algún aspecto especial de sus potencialidades. Pero no es académica y filosóficamente respetable. Todavía no hemos comenzado a darnos cuenta de sus posibilidades, y rara vez, o nunca, se nos ocurre que una de sus aplicaciones más importantes es para el «conocimiento de la realidad» que tratamos de lograr mediante los engorrosos cálculos de la teología, la metafísica y la inferencia lógica.

Cuando nos volvemos hacia la antigua sociedad china encontramos dos

tradiciones «filosóficas» que desempeñan papeles complementarios: el Confucianismo y el Taoísmo. En general, el primero se ocupa de las convenciones lingüísticas, éticas, jurídicas y rituales que proporcionan a la sociedad un sistema de comunicación. En otras palabras, el Confucianismo se preocupa del lenguaje convencional y bajo sus auspicios se educa a los niños de modo que sus naturalezas originalmente díscolas y caprichosas se ven obligadas a ajustarse al lecho procústeo del orden social. El individuo se define a sí mismo y a su puesto en la sociedad según fórmulas confucianas.

El Taoísmo, por otra parte, es seguido generalmente por hombres de edad, especialmente por quienes se retiran de la vida activa de la sociedad. Su retiro de la sociedad es una especie de símbolo externo de la liberación interior con respecto a las ataduras impuestas por los esquemas convencionales del pensamiento y la conducta. En efecto, el Taoísmo se interesa por el conocimiento no convencional, por comprender la vida directamente, en lugar de prestar atención a los términos lineales y abstractos del pensamiento representativo.

El Confucianismo preside, por tanto, la tarea socialmente necesaria de obligar a la espontánea originalidad de la vida a adoptar las rígidas reglas de la convención, tarea que implica no sólo conflictos y dolores sino también la pérdida de esa peculiar naturalidad e ingenuidad que torna tan graciosos a los niños pequeños, y que a veces reaparece en los santos y sabios. La función del Taoísmo consiste en reparar el inevitable daño de esta disciplina, y no sólo restaurar sino también desarrollar la espontaneidad original, que recibe el nombre de *tzu-jan* [b] o «cualidad de ser uno mismo así». Porque la espontaneidad del niño es siempre pueril, como todo lo demás que le pertenece. Su educación aumenta su rigidez, pero no su espontaneidad. En ciertas naturalezas el conflicto entre la convención social y la espontaneidad reprimida es tan violento que se manifiesta en crímenes, demencias y neurosis que son el precio que pagamos por los beneficios del orden, que nadie pone en duda.

Pero de ningún modo debe entenderse el Taoísmo como una rebelión contra las convenciones, aunque a veces ha sido utilizado como pretexto de una revolución. El Taoísmo es un camino de liberación que nunca llega por medios revolucionarios, pues es notorio que la mayoría de las revoluciones establecen tiranías peores que las que derrocan. No nos liberamos de las convenciones despreciándolas sino evitando ser engañados por ellas. Para ello tenemos que ser capaces de utilizarlas como instrumentos en lugar de ser utilizados por ellas.

El Occidente carece de una institución correspondiente al Taoísmo porque nuestra tradición espiritual judeo-cristiana identifica el Dios-Absoluto con el orden moral y lógico de la convención. Este hecho es casi una verdadera catástrofe cultural porque acuerda al orden social excesiva autoridad provocando así las revoluciones contra la religión y la tradición que han sido tan características de la historia occidental. Una cosa es sentirse en conflicto con las convenciones socialmente sancionadas, y otra muy distinta es sentirse en desacuerdo con la raíz y el fundamento mismo de la vida,

con el Absoluto mismo. Este último sentimiento fomenta una sensación de culpa tan descabellada que tiene que acabar por negar la propia naturaleza o rechazar a Dios. Como la primera de estas alternativas es, en última instancia, imposible —como lo sería el masticarnos los dientes—, la segunda resulta inevitable cuando no hay paliativos confesionales. Como es natural con las revoluciones, la rebelión contra Dios da lugar a la tiranía del Estado absolutista, que es peor porque ni siquiera puede perdonar y porque no reconoce nada fuera de los poderes de su jurisdicción. Pues si bien esto último también era teóricamente cierto en el caso de Dios, su representante terreno, la Iglesia, siempre ha estado dispuesta a admitir que aunque las leyes de Dios son inmutables nadie puede atreverse a señalar los límites de su misericordia. Cuando el trono de lo Absoluto queda vacante es usurpado por lo relativo que comete una verdadera herejía, una verdadera indignidad contra Dios como lo es el acto de convertir en absoluto un concepto, una abstracción convencional. Pero es improbable que el trono hubiera quedado vacante si, en cierto sentido, ya no lo hubiera estado antes, es decir, si la tradición occidental hubiera tenido la manera de aprehender lo Absoluto directamente, aparte de los términos del orden convencional.

Desde luego la misma palabra «Absoluto» nos sugiere algo abstracto y conceptual, como «el Puro Ser». Nuestra misma idea de «espíritu» como opuesta a «materia» parece tener más afinidad con lo abstracto que con lo concreto. Pero en el Taoísmo, como en otros caminos de liberación, lo Absoluto nunca debe confundirse con lo abstracto. Por otra parte, si decimos que el Tao [e], como se llama a la Realidad última, es lo concreto más bien que lo abstracto, esto puede dar lugar a otras confusiones, pues tenemos la costumbre de asociar lo concreto a lo material, lo fisiológico, lo biológico y lo natural, como distinto de lo sobrenatural. Pero desde los puntos de vista taoísta y budista estos términos designan también planos de conocimiento convencional y abstracto.

La biología y la fisiología, por ejemplo, son tipos de conocimiento que representan el mundo real en términos de sus especiales categorías abstractas. Miden y clasifican ese mundo de modo apropiado a los usos particulares que quieren hacer de él, de manera parecida a como el agrimensor trata a la tierra en términos de hectáreas, un constructor en términos de carradas o toneladas, y un edafólogo en términos de estructuras químicas. Decir que la realidad concreta del organismo humano es fisiológica es como decir que la tierra es tantas toneladas o hectáreas. Y decir que esta realidad es natural puede considerarse como algo suficientemente exacto si queremos decir espontáneo *(tzu-jan)* o *natura naturans* (la naturaleza naturalizante). Pero es muy inexacto si significamos *natura naturata* (la naturaleza naturalizada), es decir, la naturaleza clasificada, distribuida en «naturaleza», como cuando preguntamos: «¿Cuál es la naturaleza de tal cosa?». En este sentido es cómo toma a la naturaleza el «naturalismo científico», doctrina que no tiene nada que ver con el naturalismo del Taoísmo.

Por consiguiente, para comenzar a entender de qué trata el Taoísmo al menos

tenemos que admitir la posibilidad de alguna concepción del mundo diferente de la convencional, algún conocimiento distinto de los contenidos de nuestra conciencia superficial, que sólo puede aprehender la realidad en forma de una abstracción (o pensamiento, lo que en chino se llama *nien* [d]) por vez. Esto no presenta ninguna dificultad grave, pues estamos dispuestos a admitir que «sabemos» mover las manos, tomar decisiones, respirar, aun cuando nos es casi imposible explicarlo con palabras. Decir que sabemos hacerlo aquí quiere decir simplemente que lo hacemos. El Taoísmo pertenece a este tipo de conocimiento, que nos da una concepción muy distinta de nosotros mismos con respecto a la que solíamos hacernos convencionalmente, concepción que libera el espíritu humano de su opresiva identificación con el yo abstracto.

Según la tradición, el fundador del Taoísmo, Laotzu, fue un contemporáneo mayor de Kung Fu-tzu, o Confucio, que murió en 479 a. de C.[1] Se dice que Lao-tzu fue autor del *Tao Te Ching*, breve libro de aforismos que expone los principios del Tao y de su poder o virtud *(Te* [e]*)*. Pero la filosofía china tradicional atribuye tanto el Taoísmo como el Confucianismo a una fuente aún anterior, a una obra que se encuentra en la base misma del pensamiento y de la cultura chinas, y que se remonta a alguna fecha situada entre los años 3000 y 1200 a. de C. Esta obra es el *I Ching* o *Libro de los cambios*.

Aparentemente el *I Ching* es un libro de adivinación. Consiste en oráculos basados en sesenta y cuatro figuras abstractas, cada una de las cuales se compone de seis líneas. Las líneas son de dos clases: las divididas (negativas) y las enteras (positivas), y las figuras de seis líneas, o hexagramas, se cree que se basan en las diferentes maneras en que se suele quebrar el caparazón de la tortuga cuando se lo calienta[2]. Este punto alude a un antiguo método de adivinación según el cual el arúspice hacía un agujero en la parte interna del caparazón de la tortuga, lo calentaba, y luego predecía el futuro de acuerdo con las rajaduras que se producían en la concha, más o menos como los quirománticos utilizan las líneas de la mano. Desde luego, estas grietas eran muy complicadas, y los sesenta y cuatro hexagramas se supone que constituyen una clasificación simplificada de los diversos tipos de rajaduras. Ahora hace ya muchos siglos que no se usa el caparazón de la tortuga, y en su lugar se determina el hexagrama adecuado al momento en que se formula la pregunta utilizando la división casual de cincuenta tallos de aquilea. Pero un conocedor del *I Ching* no tiene necesidad de usar conchas de tortuga o tallos de aquilea. Puede «ver» un hexagrama en cualquier cosa: en el casual arreglo de las flores en un vaso, en objetos desparramados sobre la mesa, en las marcas naturales de un guijarro. Para un psicólogo moderno esto presenta analogías con el test de Rorschach, que sirve para diagnosticar el estado psicológico del paciente según las imágenes espontáneas que ve en un complicado manchón de tinta. Si el paciente pudiera interpretar sus propias proyecciones en la mancha podría obtener útiles datos acerca de sí mismo que le servirían para guiar su conducta futura. Debido a ello no podemos despreciar al arte

adivinatorio del *I Ching* como mera superstición.

En realidad, un expositor del *I Ching* podría hacer una grave censura de nuestras maneras de tomar decisiones importantes. Tenemos la impresión de que decidimos racionalmente porque basamos nuestras decisiones en la recolección de datos acerca del asunto en cuestión. No confiamos en trivialidades que no vienen al caso, como arrojar una moneda o fijarnos en los dibujos que hacen las hojas del té en el fondo de la taza, o las rajaduras de un caparazón. Pero nos podría preguntar si realmente sabemos cuáles son los datos que interesan, pues nuestros planes son constantemente desbaratados por incidentes totalmente imprevistos. Nos podría preguntar cómo sabemos cuándo hemos recogido información suficiente para tomar la decisión. Si fuéramos rigurosamente «científicos» en la recolección de los datos para tomar decisiones nos llevaría tanto tiempo recogerlos que el momento de decidir habría pasado mucho antes de que la tarea se hubiera completado. Se nos puede preguntar, por tanto, cómo sabemos cuándo tenemos suficiente. ¿Es la información misma la que nos lo dice? Por el contrario, nos ponemos a juntar los datos necesarios de una manera racional, y luego, por una corazonada, o porque estamos hartos de pensar, o nada más que porque ha llegado el momento de decidir, actuamos. Y se nos podría preguntar entonces si esto no equivale a confiar en «trivialidades sin importancia» como si hubiéramos practicado la adivinación por medio de tallos de aquilea.

En otras palabras, el método «rigurosamente científico» de predecir el futuro se puede aplicar sólo en casos especiales: cuando la acción no es urgente, cuando los factores en juego son en su mayor parte mecánicos, o en circunstancias tan limitadas que resultan triviales. Con mucho, la mayor parte de nuestras decisiones importantes dependen de la «corazonada», en otras palabras, de la «visión periférica» de la mente. Así la confianza que depositamos en nuestras decisiones se basa en última instancia en nuestra habilidad para «sentir» la situación, en el grado en que se ha desarrollado esta «visión periférica».

Todo expositor del *I Ching* lo sabe. Sabe que el libro no contiene una ciencia exacta, sino más bien un instrumento útil que le servirá si tiene una buena «intuición», o si, como él dice, está «en el Tao». Por esta razón no se consulta el oráculo sin haberse preparado adecuadamente, sin pasar quieta y meticulosamente por toda la serie de ritos prescritos a fin de poner la mente en el estado de reposo en que la «intuición» actúa con más efecto. Parecería, pues, que si los orígenes del Taoísmo se encuentran en el *I Ching*, no se hallan tanto en el texto del libro como en la manera como fue usado y en los supuestos en que descansa. En efecto, la experiencia de tomar decisiones intuitivamente podría muy bien mostrar que este aspecto «periférico» de la mente actúa mejor cuando no tratamos de interferir en él, cuando lo dejamos actuar por sí mismo, *tzu-jan*, espontáneamente, «sí mismo así».

Comenzamos, pues, a ver cómo se desarrollan por sí mismos los principios del Taoísmo. Hay, primero, el Tao, el «proceso» concreto e indefinible del mundo, el Camino de vida. La palabra china significa originalmente «camino» o «carretera», y a

veces «hablar», de modo que la primera línea del *Tao Te Ching* contiene un juego de palabras:

> El Tao que puede decirse no es el eterno Tao.[3] [f]

Pero tratando de sugerir su significación Lao-tzu dice:

> Había algo vago antes de que surgieran el cielo y la tierra. ¡Qué calmas! ¡Qué vacío! Se encuentra solo, inmutable; actúa en todas partes, incansable. Puede considerarse como madre de todo lo que existe bajo el cielo. No conozco su nombre, pero lo designo con la palabra *Tao*. (25)

Y por otra parte:

> El Tao es algo confuso e impreciso
> ¡cuán confuso e impreciso!
> Sin embargo, en su interior hay imágenes
> ¡cuán confusas e imprecisas!
> Sin embargo, dentro de él hay cosas
> ¡cuán oscuras y confusas!
> Sin embargo, dentro de él hay poder mental.
> Porque este poder es muy real
> dentro de él hay confianza. (21)

«Poder mental» es *ching* [g], palabra que combina las ideas de esencial, sutil, psíquico o espiritual, y habilidoso. Lo importante parece ser que así como nuestra cabeza, que no dice nada a los ojos, es la fuente de la inteligencia, así también el Tao, vago, aparentemente vacío, indefinible, es la inteligencia que da forma al mundo con una habilidad que supera nuestra comprensión.

La diferencia importante entre el Tao y la idea usual de Dios reside en que mientras Dios produce el mundo por creación *(wei* [h]*)*, el Tao lo produce por «no creación» *(wu-wei* [i]*)*, que significa algo parecido a lo que llamamos «crecimiento». En efecto, las cosas hechas constan de partes separadas que han sido juntadas, como las máquinas, o cosas formadas de afuera hacia adentro, como las esculturas. En cambio las cosas que se han producido por crecimiento se dividen en partes de adentro hacia afuera. Como el universo natural actúa sobre todo de acuerdo con los principios del crecimiento, resultaría muy raro a la mentalidad china si se le preguntase cómo fue hecho. Si el universo fuera hecho, sin duda habría alguien que sabe *cómo* está hecho, y que podría explicar cómo fue ensamblado pieza por pieza, como un técnico puede explicar con una serie de palabras «instantáneas» cómo se monta una máquina. Pero un universo que crece excluye totalmente la posibilidad de saber cómo crece si queremos explicarlo con los torpes recursos del pensamiento y el lenguaje, de modo que a ningún taoísta se le ocurre preguntar si el Tao sabe cómo produce el universo, ya que opera de acuerdo con la espontaneidad, no con el plan. Lao-Tzu dice:

> El principio del Tao es la espontaneidad. (25) [j]

Pero la espontaneidad de ningún modo es un impulso ciego y desordenado, un mero poder caprichoso. La filosofía que se limita a las alternativas del lenguaje convencional no encuentra manera de concebir una inteligencia que no actúe de acuerdo con un plan, según un orden de pensamiento (correspondiente a una serie de «instantáneas»). Pero la prueba concreta de que existe semejante inteligencia está muy a mano: la tenemos en nuestros propios cuerpos, irreflexivamente organizados[4]. En efecto, el Tao no «sabe» cómo produce el Universo, como tampoco nosotros sabemos cómo construimos nuestros cerebros. Como dice el gran sucesor de Laotzu, Chuang-tzu:

> En torno de nosotros se producen cosas, pero nadie sabe de dónde. Salen, pero nadie ve la puerta. Todos los hombres estiman la parte del saber conocido. Ignoran cómo servirse de lo Desconocido para alcanzar el saber. ¿No es esto un extravío?[5]

La relación convencional entre el conocedor y lo conocido es a menudo la del que controla y lo controlado, es decir, la del amo y el esclavo. Así, mientras que Dios es el dueño de todo el universo, pues «él sabe acerca de todas las cosas. ¡Él sabe! ¡Él sabe!», la relación del Tao con respecto a lo que el Tao produce es muy diferente.

> El gran Tao fluye por todas partes,
> hacia la izquierda y hacia la derecha.
> Todas las cosas dependen de él para existir, y él no las abandona.
> Él no pretende para sí sus perfecciones.
> Ama y nutre todas las cosas, pero no las señorea. (34)

En la usual concepción occidental Dios también se conoce a sí mismo, es completamente transparente a su propio entendimiento, imagen de lo que el hombre quisiera ser: gobernante y director consciente, dictador absoluto de su cuerpo y de su mente. En contraste con ello el Tao es enteramente oscuro y misterioso *(hsüan* [k]*)*. Como dijo un budista zen más tarde:

> Hay una cosa: arriba, sostiene el Cielo; abajo, sostiene la Tierra. Es negra como laca, y siempre funciona activamente.[6] [l]

Desde luego, *hsüan* es una oscuridad metafórica; no es la oscuridad de la noche, de lo negro opuesto a lo blanco, sino la mera inconcebibilidad que la mente encuentra cuando trata de recordar un tiempo anterior al nacimiento, o penetrar en sus propios abismos.

Los críticos occidentales siempre se burlan de tales concepciones nebulosas de lo Absoluto, calificándolas de «místicas y mistificantes» en contraste con sus opiniones bien definidas. Pero Lao-tzu decía:

> Cuando el hombre superior escucha el Tao,
> hace cuanto puede por practicarlo.
> Cuando el hombre medio oye el Tao,
> a veces lo conserva, a veces lo pierde.
> Cuando el hombre inferior oye el Tao,
> se reirá de él en alta voz. Si no riera, no sería el Tao. (41)

Es realmente imposible apreciar lo que significa el Tao sin volverse, en cierto sentido, estúpido. En tanto el intelecto consciente trate frenéticamente de capturar el mundo con su red de abstracciones, e insista en sujetar y amoldar la vida a sus categorías rígidas, el temple del Taoísmo le será incomprensible, y el intelecto se desgastará. El Tao es accesible sólo a la mente que puede practicar el sencillo y sutil arte de *wu-wei* que, después del Tao, es el segundo principio importante del Taoísmo.

Habíamos visto que el *I Ching* confirió a la mentalidad china cierta experiencia para arribar a decisiones espontáneas, eficaces en la medida en que sabemos cómo abandonar la mente a sí misma, confiándole la tarea de actuar por su cuenta. Esto es *wu-wei*, pues wu significa «no» y *wei* significa «acción», «producción», «acto», «esfuerzo», «tensión» u «ocupación». Para volver al ejemplo de la vista, la visión periférica funciona con la mayor eficacia —como cuando actúa en la oscuridad— cuando vemos de rabillo de ojo y no miramos las cosas directamente. De manera similar, cuando queremos ver los detalles de un objeto lejano, como un reloj de pared, los ojos deben estar relajados, no deben mirar fijamente, no deben *tratar* de ver. Así, tampoco podremos saborear mejor nuestra comida haciendo trabajar más los músculos de la boca y la lengua. Tenemos que confiar en que los ojos y la lengua actúen por sí mismos.

Pero cuando nos han enseñado a depositar excesiva confianza en la visión central, en el brillante foco de los ojos y de la mente, no podemos recuperar el poder de la visión periférica a menos que primero relajemos los órganos de la visión. Su equivalente mental o psicológico es esa especial estupidez a la que Lao-tzu y Chuang-tzu se refieren tan a menudo. No es simplemente la quietud de la mente sino una especie de «desasimiento» mental. Como dice Chuang-tzu: «El hombre perfecto usa su mente como un espejo. No aferra nada, no rechaza nada. Recibe, pero no conserva». Hasta podría decirse que se «empaña» ligeramente para compensar la claridad demasiado hiriente. Así Lao-tzu dice de sí mismo:

> ¡Suprimid el talento y acabaréis con las ansiedades!…
> La gente en general es tan feliz como si estuviera de fiesta
> o como si subiera a una torre en primavera.
> Yo solo estoy tranquilo, y no he hecho signos,
> como un niño que aún no sabe sonreír;
> desamparado como si no tuviera casa adonde ir.
> Otros todos tienen más que suficiente,
> y yo sólo parezco estar necesitado.
> Posiblemente mi mente sea la de un tonto
> ¡que es tan ignorante!
> Los vulgares son brillantes,
> y yo solo parezco ser torpe.
> El vulgo discrimina,
> y yo solo parezco más que suficiente.
> Soy negligente como si fuera oscuro;
> a la deriva, como si no me apegase a nada.
> La gente, en general, todos tienen algo que hacer,
> y yo solo parezco carecer de habilidad y de práctica.
> Yo solo soy diferente de los otros,

pero valoro la búsqueda del sustento que viene
de la Madre (Tao). (20)[7]

En la mayoría de los escritos taoístas hay una leve exageración que en realidad es una especie de humor, una autocaricatura. Así Chuang-tzu escribe sobre el mismo tema:

> El hombre de carácter *(te)* vive en su casa sin hacer funcionar su mente y realiza sus actos sin zozobra. Las ideas de bien y mal, y la alabanza y censura de los demás, no le perturban. Es feliz cuando dentro de los cuatro mares toda la gente puede divertirse… De expresión triste, parece un niño que ha perdido a su madre; de apariencia estúpida, anda como quien ha extraviado su camino. Tiene mucho dinero para gastar, pero no sabe de dónde viene. Bebe y come nada más que lo suficiente, e ignora de dónde viene la comida. (3:13)[8]

Lao-tzu es aún más enérgico en su aparente condenación de la destreza convencional:

Suprimid la sagacidad; descartad la pericia,
y el pueblo se beneficiará cien veces.
Suprimid la «humanidad»; descartad la justicia,
y el pueblo recobrará el amor de sus semejantes.
Suprimid la destreza; descartad lo utilitario,
y no habrá ladrones ni bandidos…
No seáis afectados[9];
fomenta la sinceridad;
desdeña lo personal;
reduce los deseos. (19)

No se trata de reducir la mente humana a una vacuidad pueril, sino de poner en juego su inteligencia espontánea e innata utilizándola sin forzarla. Tanto en el pensamiento taoísta como confucianista es fundamental confiar en el hombre natural, y desde el punto de vista de esas escuelas la desconfianza occidental en la naturaleza humana —por razones teológicas o tecnológicas— parece ser una especie de esquizofrenia. De acuerdo con aquella concepción sería imposible creer que uno es malo de nacimiento sin que al mismo tiempo esa misma creencia quedara desacreditada, pues todas las nociones de una mente perversa serían nociones pervertidas. Por muy emancipada que la mentalidad tecnológica se crea con respecto a la religión, muestra que ha heredado la misma división contra sí misma cuando trata de sujetar todo el orden humano al control de la razón consciente. Olvida que no es posible confiar en la razón si no se puede confiar en el cerebro, pues el poder de la razón depende de órganos que crecieron por obra de una «inteligencia inconsciente».

El arte de dejar en paz a la mente ha sido claramente descrito por otro escritor taoísta, Lieh-tzu (c. 393 a. de C.), célebre por su misterioso poder de cabalgar los vientos. Sin duda este punto se refiere a la peculiar sensación de «caminar por el aire» que surge la primera vez que se produce la liberación de la mente. Se dice que cuando alguien le preguntó al profesor D. T. Suzuki qué se siente cuando se alcanza el estado de *satori* º, es decir, la experiencia zen de «despertar», contestó: «Es como la experiencia común y cotidiana, pero unos diez centímetros por encima del suelo».

Así, cuando le pidieron a Lieh-tzu que explicara el arte de cabalgar los vientos, dio la siguiente descripción de su aprendizaje bajo su maestro Lao Shang:

> Después de servirle… por espacio de tres años, mi mente no se atrevía a reflexionar sobre el bien y el mal, mis labios no osaban hablar de ganancias y pérdidas. Entonces, por primera vez, mi maestro se dignó mirarme, y eso fue todo.
>
> Después de cinco años ocurrió un cambio; mi mente reflexionaba sobre lo bueno y lo malo, y mis labios hablaban de ganancias y pérdidas. Por primera vez mi maestro relajó su ceño y sonrió.
>
> Después de siete años ocurrió otro cambio. Dejaba que mi mente reflexionara sobre lo que quisiera, pero ya no se ocupaba de lo bueno y lo malo. Dejaba que mis labios pronunciaran lo que quisiesen, pero ya no hablaban de ganancias y pérdidas. Entonces, finalmente, mi maestro me condujo a sentarme en la estera a su lado.
>
> Después de nueve años mi mente dio rienda suelta a sus reflexiones [p], mi boca dio libre paso a su discurso. Ya no sabía nada acerca de lo bueno y lo malo, de ganancias y pérdidas, ni con respecto a mí ni a los demás… Lo interno y lo externo estaban fundidos en una unidad. Después de ello no hubo distinción entre ojo y oreja, oreja y nariz, nariz y boca: todos eran lo mismo. Mi mente estaba helada, mi cuerpo se disolvía, mi carne y mis huesos se confundían. Ignoraba por completo en qué se apoyaba mi cuerpo, o qué había bajo mis pies. El viento me llevó de un lado para otro, como paja seca u hojas que caen del árbol. En verdad ignoraba si yo cabalgaba el viento o si el viento cabalgaba en mí.[10]

El estado de conciencia que acaba de describirse no parece ser muy diferente del de una agradable ebriedad, aunque, desde luego, sin los malestares que suele dejar el alcohol. Chuang-tzu notó la similitud, pues escribe:

> Un borracho que se cae de un carro, aunque puede sufrir, no muere. Sus huesos son como los de los demás, pero hace frente al accidente de otra manera. Su espíritu está en situación de seguridad. No es consciente de andar en el carro ni de caerse de él. Las ideas de vida, muerte, temor, etcétera, no entran en su pecho; y por ello no sufre al ponerse en contacto con las existencias objetivas. Y si esta seguridad puede obtenerse con el vino, cuánto más no se obtendrá con la Espontaneidad. (19)[11]

Como Lao-tzu, Chuang-tzu y Lieh-tzu eran lo suficientemente conscientes para escribir libros muy inteligibles, puede suponerse que en parte su lenguaje es también exagerado o metafórico. Su «inconsciencia» no es la del coma, sino lo que los expositores más recientes designaban con la expresión *wu-hsin* [q], que literalmente significa «no mente», es decir, falta de autoconsciencia. Es un estado de plenitud en el que la mente funciona libre y fácilmente, sin la sensación de una segunda mente o ego que la enfrenta con un palo. Si el hombre común es aquel que tiene que caminar levantando sus piernas con las manos, el taoísta es aquel que ha aprendido a dejar que sus piernas caminen solas.

Varios pasajes de los escritos taoístas sugieren que la falta de autoconsciencia es el empleo de la totalidad de la mente, como usamos los ojos cuando los posamos sobre varios objetos pero no hacemos especial esfuerzo para percibir algo. Según Chuang-tzu:

> El niño mira las cosas todo el día sin pestañear; ello es así porque sus ojos no están enfocados en ningún objeto particular. Anda sin saber adónde va, y se detiene sin saber qué está haciendo. Se confunde con lo que lo rodea y se mueve llevándolo consigo. Estos son los

principios de la higiene mental. (23)[12]

Por otra parte:

> Si regulas tu cuerpo y unificas tu atención, la armonía del cielo descenderá sobre ti. Si integras tu conciencia y unificas tus pensamientos, el espíritu hará su morada en ti. *Te* (la virtud) te vestirá, y el Tao te protegerá. Tus ojos serán como los de un ternero recién nacido, que no buscan el porqué (22).

Cada uno de los restantes sentidos podría servirnos análogamente para ilustrar el funcionamiento «inactivo» de la mente: escuchar sin forzar el oído, oler sin inhalar con fuerza, saborear sin retorcer la lengua, y tocar sin presionar el objeto. Cada uno es un caso especial de la función mental que obra en todos ellos, y que la lengua china designa con la peculiar palabra *hsin* [r].

Este término es tan importante para comprender el Zen que debemos decir algo acerca de la significación que tenía, en general, para el Taoísmo y el pensamiento chino[13]. Generalmente lo traducimos por «mente» o «corazón», pero ninguna de estas dos palabras es satisfactoria. La forma original del ideograma [g] parece ser la figura de un corazón, o quizá los pulmones o el hígado, y cuando un chino habla del *hsin* a menudo señala el centro de su pecho, un poco más abajo del corazón.

La dificultad que encontramos al querer traducir esa palabra se debe a que «mente» es demasiado intelectual y cerebral, y que «corazón» en su acepción corriente es demasiado emocional, hasta sentimental. Además, *hsin* no se usa siempre en el mismo sentido. A veces se la utiliza para designar un obstáculo que hay que apartar, como en *wu-hsin*, «no mente». Pero a veces se la usa de una manera que es casi sinónimo de Tao. Esto se encuentra especialmente en la literatura zen, donde abundan frases como «mente original» *(pen hsin* [t]*)*, «mente de Buddha» *(fu hsin* [u]*)*, o «fe en la mente» *(hsin hsin* [v]*)*. Esta aparente contradicción se resuelve en el principio de que «la verdadera mente es no mente», es decir, que el *hsin* es verdadero y actúa adecuadamente cuando funciona como si no estuviera presente. Del mismo modo los ojos ven adecuadamente cuando no se ven a sí mismos, cuando no se proyectan como manchas o borrones en el aire.

En resumen, parece que *hsin* significa la totalidad de nuestras funciones psíquicas y, más específicamente, el centro de esas funciones, que se asocia al punto central de la parte superior del cuerpo. La forma japonesa de la palabra, *kokoro*, se usa con mayores sutilezas significativas aún, pero por ahora basta comprender que al traducirla por «mente» (palabra suficientemente vaga) no significamos de modo exclusivo la mente intelectual o pensante, ni tampoco la conciencia superficial. Lo importante es que, según tanto el Taoísmo como el Zen, el centro de la actividad de la mente no reside en el proceso del pensar consciente, en el ego.

Cuando un hombre ha aprendido a dejar quieta su mente de modo que funcione de la manera integral y espontánea que le es natural, comienza a mostrar esa especial «virtud» o «poder» llamado te. No se trata de la virtud en el sentido corriente de la

rectitud moral sino en el antiguo sentido de eficacia, como cuando se habla de la virtud curativa de una planta. *Te* es, además, la virtud espontánea y sin afectación que no puede ser cultivada o imitada por ningún método deliberado. Lao-tzu dice:

> *Te* superior no es te, y así tiene te.
> *Te* inferior no suelta te, y así no es te.
> *Te* superior es no activa *[wu-wei]* y sin propósito.
> *Te* inferior es activa y con propósito. (38)

La traducción literal tiene una fuerza y profundidad que se pierde en paráfrasis como la que dice: «La virtud superior no es consciente de sí misma como virtud, y así realmente es virtud. La virtud inferior no puede pasarse sin virtuosidad, y así es no virtud».

Mientras los confucianos prescribían una virtud que dependía de la observancia artificial de reglas y preceptos, los taoístas señalaban que esa virtud era convencional y no genuina. Chuang-tzu compuso el siguiente diálogo imaginario entre Confucio y Lao-tzu:

> —Dime —dijo Lao-tzu— en qué consisten la caridad y el deber para con nuestro prójimo.
>
> —Consisten —contestó Confucio— en cierta capacidad de regocijarnos en todas las cosas; en el amor universal, sin elemento egoísta. Tales son las características de la caridad y el deber para con nuestro prójimo.
>
> —¡Qué tontería! —exclamó Lao-tzu—. ¿No se contradice el amor universal consigo mismo? Tu eliminación del yo, ¿no es una positiva manifestación del yo?
>
> Señor mío, no dejes que el imperio pierda su fuente nutricia. Existe el universo, y su regularidad es constante. Existen el sol y la luna, y su brillo no cesa. Existen las estrellas, y sus constelaciones no cambian. Existen pájaros y bestias, que se agrupan sin cambiar. Existen árboles y arbustos, que crecen hacia arriba sin excepción. Sé como ellos: sigue el Tao, serás perfecto. ¿Para qué entonces estas vanas disputas acerca de la caridad y el deber para con nuestro prójimo, como quien tocara un tambor para cazar a un fugitivo? ¡Ay, señor!, has introducido mucha confusión en la mente del hombre. (13)[14]

La crítica taoísta a la virtud convencional se aplicaba no sólo en la esfera moral sino también en las artes, oficios y profesiones. Según Chuang-tzu:

> Ch'ui el artesano podía dibujar círculos a mano mejor que con compás. Sus dedos parecían acomodarse tan fácilmente a la cosa en que estaba trabajando que no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales así permanecían Una (es decir, integradas), y no sufrían impedimentos. Ser inconscientes de nuestros pies significa que nuestros zapatos son cómodos. Ser inconscientes de nuestra cintura implica que la faja es cómoda. Si la inteligencia es inconsciente de lo positivo y de lo negativo eso implica que el corazón *(hsin)* está tranquilo… Y quien, comenzando tranquilo, nunca está intranquilo, es inconsciente de la tranquilidad de estar tranquilo.(19)[15]

Así como el artesano que había dominado te podía pasarse sin el artificio del compás, así también el pintor, el músico y el cocinero no necesitarían las clasificaciones convencionales de sus respectivas artes. Lao-tzu decía:

> Los cinco colores cegarán la vista del hombre.
> Los cinco sonidos apagarán el oído del hombre.
> Los cinco sabores arruinarán el paladar del hombre.
> La caza y la montería tornarán salvaje al hombre.

> Las cosas difíciles de obtener dañarán la conducta del hombre.
> Por consiguiente haz provisión para el estómago pero no para los ojos. (12)[16]

De ninguna manera deben tomarse estas líneas como si expresaran el odio del asceta por la experiencia sensible, pues quieren decir precisamente que la sensitividad del ojo es perjudicada por la idea fija de que hay justamente cinco colores verdaderos. Hay una infinita continuidad de matices, y al dividirla con nombres distraemos la atención apartándola de las sutilezas. Por esta razón «el sabio hace provisión para el estómago y no para los ojos», es decir que juzga por el contenido concreto de la experiencia y no por su conformidad con normas puramente teóricas.

En suma, pues, te es el ingenio impensable, el poder creador de las funciones espontáneas y naturales del hombre, poder que queda bloqueado cuando tratamos de dominarlo mediante métodos y técnicas formales. Es como la habilidad del ciempiés para usar todas sus patas a la vez.

> Muy feliz era el ciempiés,
> hasta que un sapo una vez, le preguntó:
> ¿Qué orden al andar siguen tus remos?
> Lo cual forzó su mente a tal extremo
> que a una zanja, distraído, fue a caer
> mientras pensaba cómo hacer para correr.

Toda la cultura superior del Lejano Oriente se basa en una gran consideración por te, al punto de que se la ha convertido en el principio fundamental de todo arte y oficio. Si bien es cierto que estas artes emplean lo que para nosotros son disciplinas técnicas sumamente difíciles, siempre se reconoce que desempeñan un papel instrumental y secundario, y que la obra superior tiene la cualidad de un accidente. No se trata meramente de una magistral imitación de lo accidental, de una fingida espontaneidad donde no se ve el cuidadoso plan trazado de antemano. Se halla en un nivel mucho más profundo y auténtico, pues lo que la cultura del Taoísmo y de Zen propone es que nos convirtamos en la persona que, sin quererlo, es fuente de maravillosos accidentes.

El Taoísmo es, pues, el camino de liberación original de la China que se combinó con el Budismo mahayana de la India para producir el Zen. Es una liberación de la convención —en el sentido de librarse de ella— y del poder creador de te, en el sentido de dejarla en libertad para que actúe. Todo intento de describirla y formularla en palabras y en símbolos mentales que deben expresarse sucesivamente la tergiversan. Por fuerza este capítulo la ha presentado como si fuera una de las alternativas «vita-listas» o «naturalistas» de la filosofía. En efecto, los filósofos occidentales están siempre hechizados por el descubrimiento de que *no pueden* pensar fuera de ciertos caminos trillados, que, por mucho que se esfuercen, sus «nuevas» filosofías resultan ser repeticiones de posiciones viejas, monistas o pluralistas, realistas o nominalistas, vitalistas o mecanicistas. Esto es así porque tales son las únicas alternativas que pueden presentar las convenciones del pensamiento, y

no pueden discutir ninguna otra cosa sin presentarla en sus propios términos. Cuando tratamos de representar una tercera dimensión en una superficie de dos dimensiones, la tercera dimensión necesariamente parecerá pertenecer más o menos a las dos alternativas de largo y ancho. Como dice Chuang-tzu:

> Si el lenguaje fuera adecuado, no haría falta más que un día entero para exponer el Tao. Como no lo es, lleva ese tiempo explicar los entes materiales. Tao es algo que está más allá de los entes materiales. No se lo puede expresar ni con palabras ni con el silencio. (25)[17]

II. LOS ORÍGENES DEL BUDISMO

La civilización china ya tenía por lo menos dos mil años cuando se encontró por primera vez con el Budismo. De este modo la nueva filosofía penetró en una cultura sólidamente establecida a la cual difícilmente podía resultar aceptable sin sufrir grandes adaptaciones de acuerdo con la mentalidad china, aun cuando había entre el Taoísmo y el Budismo algunas similitudes tan grandes que han dado lugar a especulaciones acerca de si los contactos entre ambos no tuvieron lugar mucho antes de lo que se supone. China absorbió el Budismo como ha absorbido tantas otras influencias externas, no sólo filosofías e ideas sino también poblaciones e invasores extranjeros. Sin duda ello se debe en alguna medida a la extraordinaria estabilidad y madurez que los chinos han derivado del Confucianismo. Razonable, humanista, nada fanático, el Confucianismo es uno de los sistemas de convención social más viables que el mundo haya conocido. Junto con la actitud de «dejar en paz» propia del Taoísmo, propició un tipo de mentalidad suave y bonachona que, al absorber el Budismo, contribuyó mucho a hacerlo más «práctico». Es decir, convirtió al Budismo en una forma de vida posible para los seres *humanos*, para gente con familia, con trabajos cotidianos, y con instintos y pasiones normales.

Un principio fundamental del Confucianismo decía que «es el hombre quien hace que la verdad sea grande, no la verdad lo que engrandece al hombre». Por esta razón siempre se consideró que la «humanidad» o «el buen corazón» *(jen* [a]*)* es superior a la «justicia» *(i* [b]*)*, pues el hombre mismo es mayor que cualquier idea que él pueda inventar. Hay momentos en que las pasiones de los hombres son mucho más dignas de confianza que sus principios. Como los principios o ideologías opuestas son irreconciliables, las guerras que se hacen por principio serán guerras de mutuo exterminio. Pero las guerras que se desatan por mera codicia serán mucho menos destructivas, porque el agresor pondrá cuidado en no destruir lo que está tratando de capturar. Los hombres razonables —es decir, los que se comportan como verdaderos seres humanos— serán siempre capaces de llegar a un compromiso, pero los hombres que se han deshumanizado convirtiéndose en ciegos adoradores de una idea o de un ideal son fanáticos cuya devoción por las abstracciones los convierte en enemigos de la vida.

Modificado por tales actitudes, el Budismo del Lejano Oriente es mucho más aceptable y «según la naturaleza» que sus contrapartidas indias y tibetanas, cuyos ideales de vida a veces parecen ser sobrehumanos, más adecuados a los ángeles que a los hombres. Aun así, todas las formas de Budismo suscriben el Camino Intermedio entre los extremos del ángel *(deva)* y el demonio *(preta)*, lo ascético y lo sensualista, y sostienen que el supremo «despertar» o conocimiento búdico puede alcanzarse sólo

desde el estado humano.

Si queremos hacer una presentación históricamente correcta del Budismo indio, o de toda la tradición filosófica de donde surgió, nos encontraremos con algunas serias dificultades. Ningún estudiante del pensamiento asiático debiera dejar de tener en cuenta estas dificultades porque obligan a tomar con precaución casi todas las afirmaciones importantes que se hacen con respecto al pensamiento indio antiguo. Por tanto, antes de intentar describir el Budismo indio conviene mencionar algunas de estas dificultades.

La primera, y la más seria, es el problema de interpretar los textos sánscritos y palis en que se conserva la antigua literatura india. Esto se aplica especialmente al sánscrito, la lengua sagrada de la India, y más particularmente a la forma de sánscrito usada en el período védico. Tanto los especialistas occidentales como indios dudan acerca de su interpretación exacta, y todos los diccionarios modernos se apoyan enormemente en una sola fuente: el léxico compilado por Böthlingk y Roth hacia fines del siglo pasado, y que, hoy se admite, contiene mucho de conjetura. Este hecho afecta seriamente nuestra comprensión de las fuentes primarias del Hinduismo: los *Vedas* y las *Upanishadas*. Como uno de los objetivos más importantes de los primeros lexicógrafos era prestar ayuda a los misioneros, tendían fácilmente a encontrar correspondencias entre los términos sánscritos y los del vocabulario teológico occidental, lo cual ha sido un obstáculo para descubrir equivalentes europeos adecuados a aquellos términos filosóficos[18].

La segunda se debe a que es muy difícil saber cuál era la forma original del Budismo. Hay dos conjuntos de escrituras búdicas: el canon pali de la escuela budista Theravada o Meridional, que florece en Ceilán, Birmania y Tailandia, y el canon sánscrito-tibetano-chino de la escuela Mahayana o Septentrional. Según el consenso general de los eruditos, el canon pali es, en conjunto, el más antiguo, y las principales *sutras* (como se llama a los textos sagrados) del canon mahayana fueron en su totalidad compilados después del año 100 a. de C. Sin embargo, la forma literaria del canon pali no parece representar las verdaderas palabras de Gautama el Buddha. Si las *Upanishadas* presentan el estilo característico de los discursos de un maestro indio entre los años 800 y 300 a. de C., se parecen muy poco a las tediosas repeticiones y al estilo escolástico de la mayoría de las escrituras budistas. Casi sin lugar a dudas puede afirmarse que la mayor parte de ambos cánones budistas es obra de la Sangha, la orden monástica budista, pues tiene todos los signos de ser la reverente elaboración de una doctrina original. Como ocurre con los iconos rusos, la pintura original está cubierta de oro y pedrería al punto de que casi se la ha perdido de vista.

La tercera dificultad estriba en que la tradición hindú-budista nunca ha tenido el sentido histórico de la tradición hebreo-cristiana, de modo que hay muy pocos signos, si los hay, que permitan fijar la fecha de un texto dado. Las escrituras fueron transmitidas por tradición oral durante un período de tiempo que no es posible

determinar, antes de ser escritas, y es muy probable que las referencias históricas hayan sido modificadas para ponerlas de acuerdo con las diversas épocas, a medida que se transmitía la forma oral. Además, un monje budista que escribiera en el año 200 de nuestra era no hubiera sentido remordimiento en atribuir sus propias palabras al Buddha si creía sinceramente que expresaban no una opinión personal sino el estado de vigilia suprapersonal que él había alcanzado. Le atribuiría las palabras al Buddha como si hablara en un cuerpo espiritual más bien que material.

El peligro de la erudición académica reside siempre en que, por culpa de una extremada especialización, los árboles le impidan ver el bosque. Pero el problema de lograr alguna idea del pensamiento de la India en tiempos del Buddha, seis siglos antes de Cristo, no puede resolverse sólo mediante un trabajo de pormenores, por necesario que pueda ser. Hay, sin embargo, datos suficientemente fidedignos para sugerir la forma imponente y bellamente ordenada del Hinduismo upanishádico si sabemos interpretar los hechos con suficiente perspectiva.

Desde los tiempos más primitivos es fundamental al pensamiento y a la vida de la India el gran tema mitológico de *atma-yajna*: el acto de «autosacrificio» por el cual Dios da a luz el mundo, y por el cual los hombres, siguiendo el modelo divino, se reintegran a sí mismos con Dios. El acto de la creación del mundo es el mismo de su consumación: la rendición de la vida, como si todo el proceso universal fuera un juego en el que hay que pasar la pelota tan pronto se la recibe. Así, el mito básico del Hinduismo dice que el mundo es Dios jugando al escondite consigo mismo. Como Pajapati, Vishnu o Brahma, el Señor bajo muchos nombres crea el mundo mediante un acto de autodesmembramiento o de autoolvido, por el cual lo Uno se convierte en Muchos, y el único Actor desempeña innumerables papeles. Al final vuelve a ser el mismo sólo para recomenzar el juego una vez más: el Uno muere convirtiéndose en Muchos, y los Muchos mueren convirtiéndose en Uno.

> Mil cabezas tiene Purusha, mil ojos, mil pies. Por todos lados entrando en la tierra llena un espacio diez dedos de ancho.
>
> Esta Purusha es todo lo que hasta ahora ha existido y todo lo que existirá; el señor de la inmortalidad que crece aún más por la comida.
>
> Tan poderosa es su grandeza; si, mayor que esto es Purusha. Todas las criaturas son un cuarto de él, tres cuartos vida eterna en el cielo…
>
> Cuando los dioses prepararon el sacrificio con Purusha como su ofrenda, su aceite fue la primavera, el don sagrado fue otoño; verano fue la madera.
>
> De ese gran sacrificio general la grasa que goteaba fue recogida.
>
> Él formó las criaturas del aire, y animales salvajes y mansos…
>
> Cuando ellos dividieron a Purusha, ¿cuántas porciones hicieron?
>
> ¿Qué es lo que llaman su boca, sus brazos? ¿Qué es lo que llaman sus muslos y pies?
>
> La casta de los brahmanes fue su boca, la casta Kshatriya fue hecha con sus dos brazos. Sus muslos se hicieron Vaishya, de sus pies salió Shudra.
>
> La luna fue engendrada de su mente, y de su ojo nació el sol; Indra y Agni nacieron de su boca, y Vayu de su aliento.
>
> De su ombligo surgió el aire intermedio; el cielo emergió de su cabeza; la tierra, de sus pies, y de su oreja las regiones. Así formaron los mundos.[19]

Los miles de cabezas, ojos y pies del Purusha son los miembros de los hombres y

otros seres, pues lo importante es que Aquello que conoce en y a través de cada individuo es Dios mismo, el *atman* o yo del mundo. Toda vida es un papel o parte en la que se absorbe la mente de Dios, más o menos como un actor se absorbe a sí mismo en ser Hamlet y olvida que en la vida real es Mr. Smith. Por el acto de autoabandono Dios se convierte en todos los seres, sin dejar por ello de ser Dios. «Todas las criaturas son un cuarto de él, tres cuartos vida eterna en el cielo». Pues Dios se divide en el artificio, en la ficción, pero permanece indiviso en la realidad. De suerte que cuando la comedia toca a su fin la conciencia individualizada despierta y se encuentra con que es divina.

> Al comienzo este mundo fue Atman (el Yo), solo en la forma de Purusha. Mirando a su alrededor no vio otra cosa que a sí mismo. Primero dijo: «Yo soy». De aquí viene la palabra «yo». Así aún ahora, cuando se le habla a alguien, lo primero que contesta es sencillamente: «Soy yo», y luego dice su nombre.[20]

> Por todos lados Aquello tiene pies y manos,
> por todos lados ojos, cabezas y caras,
> por todos lados en el mundo oye;
> abraza todas las cosas.[21]

Es importante recordar que esta imagen del mundo como el juego *(lila)* de Dios tiene carácter mitológico. Si, en esta etapa, fuéramos a traducirla directamente en un juicio filosófico, sería una burda forma de panteísmo, con el cual general y erróneamente se confunde a la filosofía hindú. Así, la idea de que cada hombre y cada cosa es un papel que Purusha representa en el estado de autoolvido no debe confundirse con un juicio lógico o científico acerca de una situación de hecho. Se trata de afirmaciones poéticas, no lógicas. Como dice la *Mundaka Upanishad*:

> En verdad el *atman* (Yo) —dice el poeta— viaja por la tierra de cuerpo en cuerpo. (II, 7)

La filosofía hindú no ha cometido el error de imaginar que se puede pronunciar un juicio informativo, fáctico y positivo acerca de la realidad última. Como dice la misma *Upanishad*:

> Donde el conocimiento carece de dualidad, de acción, de causa o de efecto, donde es inefable, incomparable y está más allá de lo que puede describirse, ¿qué es? Imposible decirlo. (VI, 7)

Todo juicio positivo acerca de las últimas cosas debe hacerse en la forma sugestiva del mito y la poesía. En este campo el lenguaje indicativo sólo puede decir *«Neti, neti»* («No, no»), pues lo que puede describirse y someterse a las categorías tiene siempre que pertenecer a este campo convencional.

La mitología hindú elabora el tema del juego divino en una escala fabulosa, abrazando no sólo colosales conceptos de tiempo y espacio sino también los más remotos extremos del placer y del dolor, de la virtud y de la depravación. El más íntimo Yo del santo y del sabio no es menos la Deidad velada que el más íntimo Yo del libertino, del cobarde, del lunático y hasta de los mismos demonios. Los opuestos *(dvandva)*: luz y tinieblas, bien y mal, placer y dolor, son los elementos esenciales del

juego, pues aunque la Deidad se identifica con la Verdad *(sat)*, la Conciencia *(chit)*, y la Gloria *(ananda)*, el lado oscuro de la vida forma parte integrante del juego, así como todo drama tiene que tener su villano para quebrar el *status quo*, y como las cartas deben ser barajadas, puestas en caos, a fin de que el juego pueda desarrollarse con sentido. Para el pensamiento hindú no existe el problema del mal. Este mundo relativo y convencional es necesariamente un mundo de opuestos. La luz es inconcebible aparte de las tinieblas; el orden es incomprensible sin el desorden. Igualmente ocurre con el arriba sin el abajo, el sonido sin el silencio, el placer sin el dolor. Como dice Ananda Coomaraswamy:

> Para quien sostiene que «Dios hizo el mundo», la cuestión acerca de por qué permitió que existiera en él algún mal, o la referencia al Maligno, que personifica todo mal, carece por completo de sentido. Sería como preguntar por qué no hizo un mundo sin dimensiones o sin sucesión temporal[22].

Según el mito, el juego divino se sucede a través de interminables ciclos de tiempo, a través de períodos de manifestación y retiro de los mundos medidos en unidades de *kalpas*, y cada *kalpa* dura

4.320 millones de años. Desde el punto de vista humano esta concepción presenta una aterradora monotonía, pues el juego prosigue sin objeto por los siglos de los siglos. Pero desde el punto de vista divino es tan fascinante como los reiterados juegos de los niños, que se repiten continuamente porque el tiempo ha sido olvidado y reducido a un solo instante maravilloso.

El mito precedente no es expresión de una filosofía formal sino de una experiencia o estado de conciencia llamado *moksha* o «liberación». En general conviene decir que la filosofía india es primordialmente esta experiencia, y muy secundariamente un sistema de ideas que intenta traducir la experiencia en lenguaje convencional. En el fondo, pues, la filosofía se torna inteligible sólo si participamos de la experiencia que consiste en el mismo tipo de conocimiento no convencional que encontramos en el Taoísmo. También se lo llama *atma-jnana* (Autoconocimiento, o conocimiento del Yo) o *atmabodha* (Autodespertar, o despertar del Yo), puesto que puede considerarse como el descubrimiento de quién o qué soy yo cuando ya no me identifico con ningún papel o definición convencional de la persona. La filosofía india no describe el contenido de este descubrimiento salvo en términos mitológicos, utilizando la frase «yo soy Brahman» *(aham brahman)* o «tú eres eso» *(tat tvam asi)* para sugerir que el autoconocimiento es el darnos cuenta de nuestra original identidad con Dios.

Pero esto no implica lo que «pretender ser Dios» significa en un contexto hebreo-cristiano, donde el lenguaje mítico generalmente se confunde con el lenguaje fáctico, de modo que no se distingue con claridad al Dios descrito en términos de pensamiento convencional del Dios tal como realmente es. Un hindú no dice «yo soy Brahman» implicando que él personalmente está a cargo de todo el universo y conoce todos los detalles de su funcionamiento. Por una parte, no habla de identidad con

Dios en el nivel de su personalidad superficial. Por otra, su «Dios» —Brahman— no está a cargo del universo de una manera «personal»; no conoce y actúa a la manera de una persona puesto que no conoce el universo en términos de hechos convencionales ni actúa sobre ellos por medio de la deliberación, el esfuerzo y la voluntad. Quizá sea importante el hecho de que la palabra «Brahman» procede de la raíz *brih*, «crecer», pues su actividad creadora, como la del Tao, posee la espontaneidad propia del crecimiento, distinta de la deliberación propia del hacer. Además, aunque se dice que Brahman se «conoce» a sí mismo, este conocimiento no es una especie de información, un conocimiento como el que tenemos de objetos distintos del sujeto. Como dice Shankara:

> Pues Él es el Cognoscente, y el Cognoscente puede conocer otras cosas, pero no puede convertirse a Sí mismo en objeto de Su propio conocimiento, del mismo modo que el fuego puede quemar otras cosas, pero no puede quemarse a sí mismo.[23]

Para la mentalidad occidental resulta enigmático el hecho de que la filosofía india tenga tanto que decir acerca de lo que la experiencia *moksha* no es, y que diga tan poco, o nada, acerca de lo que esa experiencia es. Esto es naturalmente desconcertante, pues si la experiencia en realidad carece de contenido, o si es tan deficiente en relación con las cosas que consideramos importantes, ¿cómo vamos a explicar la inmensa estimación de que goza en la concepción de la vida?

Aun en el nivel convencional seguramente es fácil ver que saber lo que una cosa no es, es muy a menudo tan importante como saber lo que es. Aun cuando la medicina no puede sugerir ningún remedio eficaz contra el resfrío común, es conveniente saber que ciertas panaceas populares son inútiles. Además, la función del conocimiento negativo se asemeja a la utilidad del espacio: la página en blanco sobre la cual pueden escribirse palabras, el cántaro vacío donde puede verterse líquido, la ventana abierta por donde puede entrar la luz, el caño hueco por donde puede correr el agua. Evidentemente, el valor de la vacuidad reside en que permite efectuar ciertos movimientos, separar o contener una substancia. Pero lo primero es la vacuidad. Por esta razón la filosofía india se concentra en la negación, en liberar la mente de conceptos de Verdad. No propone ninguna idea, ninguna descripción de lo que debe llenar el vacío de la mente porque la idea excluiría el hecho, del mismo modo como un cuadro que representara al sol, colgado sobre la ventana, no dejaría entrar la luz del verdadero sol. Así como los hebreos no permitían imágenes de Dios en madera o en piedra, los hindúes no permiten imágenes mentales, salvo que sean tan evidentemente mitológicas que no se las confunda con la realidad.

Por tanto la disciplina práctica *(sadhana)* que caracteriza el camino de liberación consiste en el progresivo desprendimiento del propio Yo *(atman)* con respecto a toda identificación. Consiste en darse cuenta de que yo no soy este cuerpo, estas sensaciones, estos sentimientos, estos pensamientos, esta conciencia. La realidad básica de mi vida no es ningún objeto concebible. En última instancia no debe ser identificada tampoco con ninguna idea, ni siquiera con la de Dios o la de *atman*.

Como dice la *Mandukya Upanishad*:

> (Es) Aquello que no es consciente ni de lo subjetivo ni de lo objetivo, ni de ambos; que no es ni simple conciencia, ni indiferenciada sensibilidad, ni mera oscuridad. Es invisible, sin relaciones, incomprensible, ininferible e indescriptible: es la esencia de la Autoconciencia (o conciencia del Yo), el final de *maya*. (VII)

El *atman* es con respecto a la totalidad de nuestra conciencia lo que la cabeza es con respecto al sentido de la vista: ni luz ni oscuridad, ni lleno ni vacío; sólo algo inconcebible que está más allá del resto. En el momento en que ha cesado la última identificación del Yo con algún objeto o concepto, en el estado que se llama *nirvikalpa* o «sin concepción», surge como un relámpago desde sus ignotas profundidades el estado de conciencia llamado divino: el conocimiento de Brahman.

Traducido al lenguaje convencional y —repitámoslo— mitopoético, el conocimiento de Brahman se representa como el descubrimiento de que este mundo que parecía ser Muchos es en verdad Uno, que «todo es Brahman» y que «toda dualidad es el falso producto de la imaginación». Si se toman estas declaraciones como juicios de hechos, lógicamente carecen de sentido y no proporcionan ninguna información. Sin embargo, parecen ser la mejor expresión posible en palabras de la experiencia misma, aunque es como si en el momento de decir la «última palabra» la lengua quedara paralizada por su propia revelación, y obligada a balbucear absurdos o a quedar callada.

Moksha se entiende también como liberación con respecto a *maya*, que es una de las palabras más importantes de la filosofía india, tanto hindú como budista. En efecto, el múltiple mundo de los hechos y sucesos se dice que es *maya*, y comúnmente se lo entiende como una ilusión que vela la única realización subyacente de Brahman. Esto da la impresión de que *moksha* es un estado de conciencia en el cual todo el variado mundo de la naturaleza desaparece de la vista, se confunde en un ilimitado océano de espacio vagamente luminoso. Semejante impresión debería ser desechada de inmediato pues implica una dualidad, una incompatibilidad entre Brahman y *maya*, que se opone al principio mismo de la filosofía upanishádica. En efecto, Brahman no es el Uno *como opuesto* a lo Mucho, no es lo simple *como opuesto* a lo complejo. Brahman carece de dualidad *(advaita)*, es decir: carece de opuestos, puesto que Brahman no es ninguna clase ni, por otra parte, está fuera de clase alguna.

Ahora bien, la clasificación es precisamente *maya*. La palabra deriva de la raíz sánscrita *matr-*, «medir, formar, construir o trazar un plan», raíz de donde obtenemos palabras grecolatinas como *metro, matriz, material* y *materia*. El procedimiento fundamental de la medida es la división, ya trazando una línea con el dedo, ya separando o incluyendo círculos con la extensión de la mano o de un compás, ya vertiendo granos o líquidos en medidas de volumen. Así la raíz sánscrita *dva-*, de donde derivamos la palabra *dividir*, es también la raíz de la palabra latina *duo* (dos) y de la española *dual*.

Decir, por tanto, que el mundo de los hechos y sucesos es *maya* equivale a decir que hechos y sucesos son términos de medida más bien que realidades de la naturaleza. Sin embargo, debemos ampliar el concepto de medida de modo que incluya el poner límites de toda clase, tanto por la clasificación descriptiva como por el cribado selectivo. Así será fácil ver que los hechos y los sucesos son tan abstractos como las líneas de latitud o los pies y las pulgadas. Consideremos por un momento que es imposible aislar un solo hecho, separarlo totalmente. Los hechos se presentan de a pares por lo menos, pues un cuerpo solo es inconcebible aparte del espacio que ocupa. El acto de definir, de poner límites, de delinear, es siempre acto de *división* y, por ende, de dualidad, pues tan pronto como se define un límite tiene dos lados.

Este punto de vista es algo sorprendente y hasta bastante difícil de comprender por parte de quienes están acostumbrados a pensar que las cosas, los hechos, y los sucesos son los verdaderos constitutivos del mundo, lo más sólido de las realidades sólidas. Sin embargo, una adecuada comprensión de la doctrina *maya* es uno de los requisitos más esenciales para estudiar el Hinduismo y el Budismo, y para tratar de captar su significado tenemos que dejar a un lado las diferentes filosofías «idealistas» de Occidente, con las que tan a menudo se la confunde. Y en esta confusión caen inclusive algunos modernos vedantistas indios. En efecto, el mundo no es una ilusión de la mente en el sentido de que, ante los ojos del hombre liberado *(jivan-mukta)*, no hay nada que ver salvo un vacío sin huella. El liberado ve el mundo que nosotros vemos; pero no lo amojona, mide y divide de la misma manera que nosotros. No lo considera como real o concretamente quebrado en sucesos y cosas separadas. Ve que la piel puede considerarse tanto como lo que nos une a nuestro ambiente como lo que nos separa de él. Ve, además, que la piel será considerada como algo que une sólo si antes había sido considerada como algo que separa, o viceversa.

Por tanto su punto de vista no es monista. No piensa que todas las cosas son en realidad Uno porque, hablando concretamente, nunca hubo «cosas» que debieran considerarse Uno. Unir es tan *maya* como separar. Por esta razón tanto los hindúes como los budistas prefieren decir que la realidad es «no dual» más bien ‘que «una», pues el concepto de uno siempre tiene que estar en relación con el de muchos. Por consiguiente, la doctrina de *maya* es una doctrina de relatividad. Consiste en decir que las cosas, los hechos y los sucesos son delineados no por la naturaleza sino por la descripción humana y que la manera como los describimos (o dividimos) es relativa a nuestros variables puntos de vista.

Es fácil ver, por ejemplo, que del suceso llamado Primera Guerra Mundial sólo arbitrariamente se puede decir que comenzó el 4 de agosto de 1914 y concluyó el 11 de noviembre de 1918. Los historiadores pueden descubrir «verdaderos» comienzos de la guerra mucho antes, y «reanudaciones» de la misma lucha mucho después de estas formales limitaciones del suceso. Pues los sucesos pueden dividirse y unirse como gotas de mercurio según las cambiantes modas de la descripción histórica. Los límites de los sucesos son más convencionales que naturales, en el sentido en que se

dice que la vida del hombre comienza en el momento del parto más bien que en el de la concepción o en el del destete.

De modo similar es fácil percibir el carácter convencional de las cosas. De ordinario se considera que el organismo humano es una cosa, aunque desde el punto de vista fisiológico es tantas cosas como partes u órganos tiene, y desde el punto de vista sociológico es una mera parte de una cosa mayor llamada «grupo».

Por cierto que el mundo de la naturaleza está lleno de superficies y de líneas, zonas de mayor o menor densidad que utilizamos para marcar los límites de los sucesos y de las cosas. Pero también aquí la doctrina de *maya* afirma que estas formas *(rupa)* carecen de «ser propio» o «naturaleza de sí» *(svabhava)*: no existen por derecho propio sino sólo en relación con las demás, así como un sólido sólo puede distinguirse en relación con el espacio. En este sentido el sólido y el espacio, el sonido y el silencio, lo existente y lo inexistente, la figura y el fondo, son inseparables, interdependientes: surgen el uno del otro, y sólo por *maya* o la división convencional se los puede considerar aparte uno de otro.

La filosofía india también piensa que *rupa*, la forma, es *maya*, porque no es permanente. En realidad, cuando los textos hindúes o budistas hablan del carácter «vacío» o «ilusorio» del mundo visible de la naturaleza —a diferencia del mundo convencional de las cosas— se refieren precisamente a la falta de permanencia de sus formas. La forma fluye, y por tanto es *maya* en el sentido ligeramente traslaticio de que no puede ser firmemente señalada o captada. La forma es *maya* cuando la mente trata de comprenderla y controlarla con las categorías fijas del pensamiento, es decir, por medio de nombres *(nama)* y palabras, pues estos son precisamente los nombres y verbos por medio de los cuales se designan las categorías conceptuales y abstractas de las cosas y sucesos.

Para cumplir con su función, los nombres y los términos necesariamente deben ser fijados y definidos como todas las demás unidades de medida. Pero su empleo es, hasta cierto punto, tan satisfactorio que el hombre está siempre en peligro de confundir sus medidas con el mundo medido, de identificar dinero con riqueza, convención fija con realidad fluida. Pero en la medida en que se identifica a sí mismo y a su vida con estos rígidos y huecos bastidores de la definición, se condena a la perpetua frustración de quien trata de recoger agua con un cesto. Por ello la filosofía india habla constantemente de la falta de sabiduría de perseguir cosas, de esforzarse por alcanzar la permanencia de entes y sucesos particulares, pues ve en todo esto nada más que un apasionamiento por fantasmas, por las abstractas medidas de la mente *(manas)*[24].

Maya, por tanto, generalmente equivale a *namarupa* o «nombre y forma», al intento de la mente por captar las formas fluidas de la naturaleza en su red de clases fijas. Pero tan pronto como se comprende que la forma en última instancia es algo vacío —en el sentido de ser inaprehensible e inmensurable— inmediatamente se ve al mundo de la forma como Brahman más bien que como *maya*. El mundo formal se

convierte en el mundo real cuando ya no es agarrado, cuando ya no oponemos resistencia a su cambiante fluidez. De aquí que el mismo carácter transitorio del mundo sea el signo de su divinidad, de su real identidad con la indivisible e inmensurable infinitud de Brahman.

Por esta razón la insistencia con que el Hinduismo y el Budismo hablan del carácter no permanente del mundo no tiene la significación pesimista y nihilista que los críticos occidentales normalmente le atribuyen. La transitoriedad es deprimente sólo para el espíritu que se empeña en aferrarse a ella. Pero para la mente que deja que las cosas sigan su curso y que se mueve con el flujo del cambio —que en la metáfora del Budismo zen se convierte en algo similar a una pelota en un arroyo de montaña—, el sentido de lo transitorio y de lo vacío se vuelve una especie de éxtasis. Por esta razón tanto en Oriente como en Occidente la impermanencia es a menudo tema de la poesía más profunda y conmovedora. Tanto es así que el esplendor del cambio relumbra aun cuando el poeta parece lamentarlo más.

> El mañana y el mañana y el mañana
> avanzan a pequeños pasos, de día en día,
> hasta la última sílaba del tiempo recordable y todos nuestros ayeres han alumbrado a locos
> el camino hacia el polvo de la muerte.
>
> ¡Extínguete, extínguete, fugaz antorcha!
>
> La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se le oye… Un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa…[25]

Dicho así —como observa R. H. Blyth— no parece tan mal después de todo.

En resumen, la doctrina de *maya* señala, en primer lugar, la imposibilidad de capturar el mundo real con la red mental de palabras y conceptos, y, en segundo lugar, el carácter fluido de esas mismas formas que el pensamiento intenta definir. El mundo de los hechos y de los sucesos es, en conjunto, *nama*, nombres abstractos, y *rupa*, forma fluida. Escapa tanto a la comprensión del filósofo como a la garra del buscador de placeres, como el agua se escurre al cerrar el puño. Hasta hay algo engañoso en la idea de Brahman como la eterna realidad que subyace bajo el flujo, y del *atman* como la divina base de la conciencia humana, pues en la medida en que son conceptos son tan incapaces de aprehender lo real como lo es cualquier otro.

En el fondo del Budismo encontramos este acto de darnos cuenta de que el mundo se nos escapa *totalmente*. Es este cambio de acento el que distingue, más que ninguna otra cosa, la doctrina del Buddha con respecto a la enseñanza de las *Upanishadas*, y es causa de que el Budismo se haya desarrollado como un movimiento distinto en la vida y el pensamiento de la India.

Gautama el «Despierto» o Buddha (que murió alrededor del año 545 a. de C.) vivió en una época en la que ya existían las *Upanishadas* más importantes, cuya filosofía debe considerarse como punto de partida de su propia enseñanza. Sería error serio, sin embargo, ver en el Buddha el «fundador» o el «reformador» de una religión

que naciera como una especie de rebelión organizada contra el Hinduismo. En efecto, estamos hablando de una época en la que no había conciencia de «religiones», en la que términos como «Hinduismo» o «Brahmanismo» no habrían tenido sentido. Había sencillamente una tradición, encarnada en la doctrina de los *Vedas* y de las *Upanishadas*, transmitida oralmente; una tradición que no era específicamente «religiosa», pues abarcaba todo un modo de vida y se refería a todo, desde los métodos de la agricultura hasta el conocimiento de la realidad última. El Buddha actuó en completo acuerdo con esta tradición al convertirse en un *rishi*, o «sabio del bosque», que había abandonado la vida del dueño de casa y se había despojado de su casta a fin de seguir el camino de la liberación. Como ocurría con todo *rishi*, el método de su doctrina incluía críticas a quienes no practicaban la tradición que profesaban.

Además, el Buddha era enteramente tradicional en su abandono de la casta y en su aceptación de estudiantes sin casta y sin hogar, que lo seguían. Pues la tradición india, más aún que la china, específicamente favorece el abandono de la vida convencional al llegar a cierta edad, después de haber cumplido con los deberes de la familia y de la ciudadanía. La renuncia a la casta es el signo exterior y visible de que uno ha realizado su verdadero estado de «no clasificado», que el propio papel o persona es puramente convencional, y que la verdadera naturaleza de uno no es ni una cosa ni un cuerpo, es decir, nada ni nadie.

Esta realización era el punto crucial de la experiencia del despertar *(bodhi)* del Buddha, que le ocurrió una noche mientras estaba sentado bajo el célebre árbol Bo, en Gaya, tras siete años de meditación en los bosques. Desde el punto de vista del Zen, esta experiencia constituye el contenido esencial del Budismo, y la doctrina verbal es muy secundaria con respecto a la transmisión sin palabras de la experiencia misma, de generación en generación. Durante siete años, utilizando los medios tradicionales del *yoga* y *tapas* —la contemplación y el ascetismo—, Gautama había luchado para comprender la causa de que el hombre sea esclavo de *maya*, para liberarse del círculo vicioso del apegarse a la vida *(trishna)*, que es como tratar de que la mano se agarre a sí misma. Todos sus esfuerzos habían sido en vano. El eterno *atman*, el Yo real, no aparecía. Por mucho que se concentrara en su propia mente para hallar la raíz y la base, sólo hallaba el esfuerzo de la concentración. La tarde anterior a su despertar el Buddha sencillamente «abandonó», relajó su dieta ascética y comió un poco de alimento nutritivo.

En seguida sintió que le estaba ocurriendo un profundo cambio. Se sentó bajo el árbol jurando no volverse a levantar hasta haber alcanzado el supremo despertar y —según una tradición— quedó sentado toda la noche hasta que la primera vislumbre del lucero del alba de pronto provocó un estado de perfecta claridad y comprensión. Esto era *anuttara samyak sambodhi*, «el completo e insuperado despertar», la liberación con respecto a *maya* y a la Rueda de nacimientos y muertes *(samsara)*, que seguirá andando mientras el hombre trate de apresar su propia vida.

Pero el contenido real de su experiencia nunca pudo ser expresado en palabras, ni podría serlo, porque las palabras son los bastidores de *maya*, las mallas de su red, y la experiencia es como el agua que se desliza a través de los agujeros. Por tanto, en el plano de las palabras lo más que puede decirse de esta experiencia son las palabras atribuidas al Buddha en la *Vajracchedika*:

Justamente así, Subhuti, del completo e insuperado despertar no saqué absolutamente nada, y por esta misma razón se lo llama «completo e insuperado despertar». (22)

Así, desde el punto de vista del Zen, el Buddha «nunca dijo una palabra», no obstante los volúmenes de escrituras que se le atribuyen. En efecto, su verdadero mensaje quedó siempre sin expresar y fue tal que, cuando se intentó expresarlo en palabras, pareció absurdo. Sin embargo, la tradición esencial del Zen afirma que lo que no puede comunicarse mediante palabras puede transmitirse «señalando directamente» utilizando medios de comunicación no verbal sin los cuales la experiencia budista jamás hubiera podido ser legada a generaciones futuras.

En su propia tradición (probablemente reciente) el Zen mantiene que el Buddha transmitió el despertar a su principal discípulo, Mahakasyapa, sosteniendo una flor y permaneciendo en silencio. El Canon pali, sin embargo, dice que inmediatamente después de su despertar el Buddha fue al Parque de los Ciervos en Benarés y expuso su doctrina a quienes anteriormente habían sido sus compañeros de vida ascética, expresándola en la forma de aquellas Cuatro Nobles Verdades que constituyen un resumen muy cómodo del Budismo.

Estas Cuatro Verdades siguen el modelo de la forma védica tradicional en que el médico da su diagnóstico y su receta: identificación de la enfermedad y de su causa, declaración de si es curable, y prescripción del remedio.

La Primera Verdad se refiere a la problemática palabra *duhkha*, que se traduce vagamente como «sufrimiento» y que designa la gran enfermedad del mundo cuya cura se obtiene mediante el método *(dharma)* del Buddha.

> El nacimiento es *duhkha*, la vejez es *duhkha*, la enfermedad es *duhkha*, la muerte es *duhkha*, y también lo son el dolor y la congoja… Estar ligado a cosas que nos desagradan y estar separado de cosas que nos agradan también es *duhkha*. No obtener lo que uno desea es también *duhkha*. En una palabra, este cuerpo, este quíntuple compuesto basado en el agarrar *(trishna)* es *duhkha*[26].

Sin embargo, no puede reducirse todo esto a la afirmación general de que «la vida es sufrimiento». Significa más bien que la vida tal como generalmente la vivimos es sufrimiento o, más exactamente, sufre el hechizo maléfico de la peculiar frustración que proviene de intentar lo imposible. Quizá, pues, «frustración» es el mejor equivalente de *duhkha*, si bien esta palabra es simplemente el antónimo de *sukha*, que significa «agradable» o «dulce»[27].

En otra de las formulaciones de la enseñanza de Buddha *duhkha* es una de las tres características del ser o del devenir *(bhava)*; las otras dos son *anitya*, la falta de

permanencia, y *anatman*, la ausencia de todo Yo. Estos dos términos tienen una importancia fundamental. La doctrina *anitya*, por otra parte, no es la mera afirmación de que el mundo no es permanente, sino más bien que mientras más uno lo agarra más cambia. La realidad en sí misma no es ni permanente ni no permanente; no es posible someterla a categorías. Pero cuando uno trata de asirse a ella, el cambio aparece por todas partes, pues, como la propia sombra, mientras más rápido la perseguimos más velozmente huye.

Del mismo modo, la doctrina *anatman* no significa exactamente que no existe el Yo *(atman)* en la base de nuestra conciencia. Quiere decir más bien que no hay Yo o realidad básica que pueda ser aprehendida por la experiencia directa o por conceptos. Parece que el Buddha tuvo la impresión de que la doctrina del *atman* en las *Upanishadas* se prestaba muy fácilmente a un fatal error de interpretación. Se convertía en objeto de creencia, en desiderátum, en una meta a alcanzar, en algo a lo cual la mente podía aferrarse como su única morada segura en medio del flujo de la vida. El Buddha pensaba que un Yo aprehendido de ese modo no era el verdadero Yo, sino una más de las innumerables formas de *maya*. Por esta razón *anatman* podría expresarse en esta forma: «El verdadero Yo es no-Yo», puesto que todo intento de concebir el Yo, creer en el Yo, o buscar el Yo inmediatamente lo aleja.

Las *Upanishadas* distinguen entre *atman*, el Yo verdadero y supraindividual, y *jivatman* o el alma individual, y la doctrina de Buddha acerca del *anatman* concuerda con aquellas en negar la realidad del *jivatman*. En todas las escuelas del Budismo es fundamental la tesis de que no existe ego, de que no hay ninguna entidad que sea el sujeto constante de nuestras experiencias cambiantes. En efecto, el yo existe sólo en un sentido abstracto, pues ha sido abstraído de la memoria, algo así como el círculo ilusorio hecho por una antorcha que gira. Igualmente podemos imaginar que la dirección que lleva un pájaro en su vuelo es una determinada línea. Pero esta línea es tan abstracta como una línea de latitud. En la realidad concreta el pájaro no sigue ninguna línea y, análogamente, el pasado de donde abstraemos nuestro ego ha desaparecido por completo. Así, todo intento de aferrarse al ego o de convertirlo en fuente de acción eficaz está condenado al fracaso.

La Segunda Noble Verdad se refiere a la causa de la frustración, que recibe el nombre de *trishna* —aferrarse o agarrarse— basada en *avidya*, que es la ignorancia o la inconsciencia. Ahora bien, *avidya* es el opuesto formal del despertar. Es el estado de la mente que se encuentra hipnotizada o hechizada por *maya*, de modo que confunde el mundo abstracto de las cosas y los sucesos con el mundo concreto de la realidad. En un nivel aún más profundo es falta de autoconocimiento, por la cual el individuo no se da cuenta de que todo aferrarse resulta ser el fútil esfuerzo por agarrarse a sí mismo o, mejor dicho, por hacer que la vida se prenda a sí misma. En efecto, para quien posee autoconocimiento no hay dualidad entre sí mismo y el mundo exterior. *Avidya* es «ignorar» el hecho de que sujeto y objeto están en relación recíproca, como cada cara de una moneda, de modo que cuando uno persigue el otro

se retira. Por esta razón el intento egocéntrico de dominar el mundo, de poner al mundo bajo el control del ego hasta donde sea posible, a poco de hacerse presente plantea la dificultad del autocontrol del ego.

En realidad se trata de un simple problema de lo que hoy llamamos cibernética, la ciencia del control. Desde el punto de vista lógico y mecánico es fácil percibir que un sistema que se aproxima al perfecto autocontrol también se acerca a la autofrustración. Tal sistema es un círculo vicioso: tiene la misma estructura que un juicio que dice algo acerca de sí mismo, por ejemplo: «Estoy mintiendo», cuando ello implica que el juicio mismo es una mentira. El juicio circula vanamente sin fin pues es siempre verdadero en la medida en que es falso, y falso en la medida en que es verdadero. Dicho de otra manera: no puedo arrojar una pelota mientras la mantengo agarrada a fin de conservar perfecto control de su movimiento.

Así, el deseo de control perfecto, tanto del ambiente como de sí mismo, se basa en una profunda desconfianza de quien controla. *Avidya* consiste en no darse cuenta de la contradicción fundamental de esta posición. Por consiguiente, de ella surge el inútil intento de aprehender o controlar la vida, que es pura autofrustración, y el modelo de vida consiguiente es el círculo vicioso que el Hinduismo y el Budismo llaman *samsara*: la Rueda del nacimiento y de la muerte[28].

El principio activo de la Rueda se conoce con el nombre de *karma* o «acción condicionada», es decir, una acción que surge de un motivo y persigue un resultado, y que pertenece al tipo de acciones que siempre requiere una necesidad para que se produzcan. Cuando el hombre interfiere en el mundo de modo que se ve obligado a seguir interfiriendo, cuando la solución de un problema crea aún más problemas que resolver, cuando el control de una cosa crea la necesidad de controlar diversas otras, entonces el hombre está enredado en el *karma*. Karma es, pues, el destino de todo aquel que «trata de ser Dios». Le pone al mundo una trampa en la que él mismo cae prisionero.

Muchos budistas entienden la Rueda del nacimiento y de la muerte muy literalmente como un proceso de reencarnación en el que el *karma* que configura al individuo lo hace reiteradamente a través de numerosas vidas hasta que, por el conocimiento y el despertar, queda en reposo. Pero en el Zen, así como en otras escuelas del Mahayana, a menudo se lo toma de una manera más figurada, en el sentido de que el proceso de renacimiento ocurre en cada momento, de modo que uno sigue renaciendo en la medida en que uno se identifica con un yo continuo que vuelve a reencarnarse a cada momento. Por tanto, la validez y el interés de la doctrina no dependen de la aceptación de una teoría especial de la supervivencia. Su importancia reside más bien en ilustrar el problema de la acción en círculo vicioso y en resolverlo, y en este sentido la filosofía budista cobra especial interés para los estudiosos de la teoría de las comunicaciones, cibernética, filosofía lógica, y otros temas.

La Tercera Noble Verdad se refiere al poner fin a la autofrustración, al aferrarse a toda la pauta viciosamente circular del *karma* que engendra la Rueda. El fin se llama

nirvana, palabra de tan dudosa etimología que es muy difícil darle una traducción sencilla. Se la ha relacionado de varias maneras con raíces sánscritas que le darían el significado de apagar una llama de un soplido, o simplemente «apagar de un soplido» (expirar o des-pirar), o el cesar de las ondas, vueltas o círculos *(vritti)* de la mente.

Estas dos últimas interpretaciones parecen ser las que tienen más sentido. El *nirvana* como «despiración» es el acto de quien ha visto la futilidad de tratar de contener su aliento o la vida *(prana)* indefinidamente, ya que contener el aliento es perderlo. Así *nirvana* es equivalente de *moksha*, la liberación. Visto desde cierto ángulo parece ser desesperación: el reconocimiento de que la vida escapa totalmente a nuestros esfuerzos por controlarla, de que todo el esfuerzo humano no es más que un estéril manotazo hacia las nubes. Vista desde otro ángulo, esta desesperación se convierte en gozo y en poder creador, según el principio de que perder la vida es encontrarla: encontrar la libertad de acción desembarazada de la autofrustración y de la ansiedad inherentes al esfuerzo de querer salvar y controlar el Yo.

Si *nirvana* se relaciona con la cesación *(nir-)* de las vueltas *(vritti)*, es sinónimo de la finalidad de *yoga*, que en el *Yogasutra* se define *cita vritti nirodha*: la cesación de las vueltas de la mente. Estas «vueltas» son los pensamientos con los cuales la mente trata de captar el mundo y de captarse a sí misma. *Yoga* es la práctica que tiene por finalidad detener estos pensamientos pensando acerca de ellos, hasta que se *siente* con tanta vivacidad la total futileza del proceso que este desaparece y la mente descubre su estado natural, libre de confusión.

Sin embargo, es evidente que ambas etimologías nos dan la misma significación esencial. Nirvana es la forma de vida que resulta cuando acaba el esfuerzo de aferrarse a la vida. En la medida en que toda definición es un acto que tiende a aferrar algo, *nirvana* es necesariamente indefinible. Es el estado natural de la mente, la mente que no trata de agarrarse a sí misma; desde luego, aquí la mente no significa nada en especial, porque lo que no es captado no es conocido en el sentido convencional del verbo «conocer». Desde un punto de vista más popular y literal, *nirvana* es la desaparición de la existencia en la Rueda de las encarnaciones, no para pasar a un estado de aniquilación sino simplemente a un estado que no puede definirse y que por tanto es inmensurable e infinito.

Lograr el *nirvana* es también lograr el conocimiento búdico, el despertar. Pero de ninguna manera se trata de un logro efectivo en el sentido corriente de la palabra, pues no hay ninguna adquisición ni motivación. Es imposible desear el *nirvana*, o intentar alcanzarlo, porque cualquier cosa deseable o concebible como objeto de acción no es, por definición, *nirvana*. Nirvana sólo puede surgir inintencionalmente, espontáneamente, cuando se ha percibido a fondo la imposibilidad del autoagarrarse. Un Buddha, por tanto, es un hombre sin jerarquía. No está arriba, como el ángel; ni abajo, como el demonio. No se encuentra en ninguna de las seis divisiones de la Rueda, y sería erróneo considerarlo superior a los ángeles, pues la ley de la Rueda establece que lo que sube deberá bajar, y viceversa. El Buddha ha trascendido todas

las dualidades y por consiguiente no tendría sentido para él considerarse como una persona superior o como un éxito espiritual.

La Cuarta Noble Verdad describe el Óctuple Sendero del *Dharma* de Buddha, es decir, el método o doctrina por la cual se pone fin a la autofrustración. Cada sección del sendero tiene un nombre precedido por la palabra *samyak* (en pali, *samma*) que significa «perfecto» o «completo». Las dos primeras secciones se refieren al pensamiento; las otras cuatro tienen que ver con la acción, y las dos últimas se ocupan de la contemplación o conocimiento. Tenemos, por tanto:

1. *Samyag-drishti*, o visión completa.
2. *Samyak-samkalpa*, o entendimiento completo.
3. *Samyak-vak*, o lenguaje completo (es decir, veraz).
4. *Samyak-karmanta*, o acción completa.
5. *Samyagajiva*, o vocación completa.
6. *Samyag-vyayama*, o aplicación completa.
7. *Samyak-smriti*, o recogimiento completo.
8. *Samyak-samhadi*, o contemplación completa.

Sin necesidad de entrar a discutir estas secciones en detalle puede decirse simplemente que las dos primeras se refieren al adecuado entendimiento de la doctrina y de la situación humana. En cierto modo la primera sección, «visión completa», contiene a todas las demás, puesto que el método del Budismo es ante todo la práctica de la conciencia clara, de ver el mundo *yathabhutam*: justamente tal como es. Esta conciencia consiste en una viva atención hacia la propia experiencia directa, al mundo tal como se lo percibe inmediatamente, a fin de no ser descarriado por nombres y rótulos. *Samyaksamadhi*, la última sección del sendero, es la perfección de la primera; significa experiencia pura, conciencia pura, por lo cual ya no hay dualismo de cognoscente y conocido.

Las secciones que tratan de la acción a menudo son mal interpretadas porque tienen una engañosa similitud con un «sistema de moral». El Budismo no comparte la concepción occidental de que existe una ley moral prescripta por Dios o por la naturaleza, que el hombre tiene el deber de obedecer. Los preceptos del Buddha referentes a la conducta —no matar, no tomar lo que no nos es dado, no dar rienda suelta a las pasiones, no mentir, no embriagarse— son reglas prácticas voluntariamente aceptadas que tienen por finalidad apartar los obstáculos que impiden llegar a la claridad de la conciencia. La inobservancia de esos preceptos produce «mal *karma*», no porque *karma* sea una ley o retribución moral sino porque todas las acciones motivadas y dirigidas a un fin, convencionalmente buenas o malas, son *karma* en la medida en que tienen por objetivo aprehender la vida. En términos generales, las acciones convencionalmente «malas» se aferran más que las «buenas». Pero los niveles más altos de la práctica budista se ocupan del desapego con respecto al «buen *karma*» tanto como con respecto al «malo». Así, la acción completa es en última instancia acción libre, directa, espontánea, exactamente en el mismo sentido del *wu-wei* taoísta[29].

Smriti, el recogimiento, y *samadhi*, la contemplación, constituyen la sección que trata de la vida de meditación, la práctica interior, mental, del camino del Buddha. El recogimiento completo consiste en la conciencia constante o en la constante vigilancia de nuestras sensaciones, sentimientos y pensamientos, sin ulterior propósito ni comentario. Es una total claridad y presencia de ánimo, activamente pasiva, en la que los sucesos van y vienen como reflejos en un espejo; no se refleja nada salvo lo que es.

> Caminando, sentado, de pie o acostado, comprende lo que está haciendo, de suerte que cualquiera sea la acción que su cuerpo realiza, la comprende tal como es… Al partir o al regresar, al mirar hacia adelante o alrededor, al doblar o extender su brazo… actúa con clara conciencia.[30]

Mediante esta conciencia se ve que la separación entre el pensador y el pensamiento, el cognoscente y lo conocido, el sujeto y el objeto, es puramente abstracta. No existe por una parte la mente y por otra las experiencias: hay simplemente un proceso de experiencia en el que no hay nada que captar, como objeto, ni nadie, como sujeto, para captarlo. Visto de esta manera, el proceso de la experiencia deja de agarrarse a sí mismo. Un pensamiento sigue a otro sin interrupción, es decir, sin ninguna necesidad de dividirse a sí mismo y convertirse en su propio objeto.

> «Donde hay un objeto, allí surge el pensamiento». ¿Es, pues, el pensamiento una cosa y el objeto otra? No, lo que es el objeto, tal es el pensamiento. Si el objeto fuera una cosa y el pensamiento otra, entonces habría un doble estado de pensamiento. Así que el objeto mismo es justamente pensamiento. ¿Puede entonces el pensamiento pasar revista al pensamiento? No, el pensamiento no puede pasar revista al pensamiento. Como la hoja de una espada no puede cortarse a sí misma, como la punta del dedo no puede tocarse a sí misma, así tampoco el pensamiento puede verse a sí mismo[31].

Esta no dualidad de la mente, en la que ya no está dividida contra sí misma, es *samadhi*, y debido a que desaparece el infructuoso manoteo de la mente que trata de captarse a sí misma, *samadhi* es un estado de profunda paz. No es la quietud de la total inactividad, pues una vez que la mente retorna a su estado natural *samadhi* persiste siempre, «caminando, de pie, sentado y acostado». Pero desde las épocas más remotas el Budismo ha hecho hincapié en la práctica del recogimiento y de la contemplación adoptando la posición de sentado. La mayoría de las imágenes de Buddha lo muestran en la postura de meditar sentado, en la actitud particular conocida con el nombre de *padmasana*, la postura del loto, con las piernas cruzadas y los pies descansando, plantas hacia arriba, sobre los muslos.

La meditación en posición de sentado no es, como se supone a menudo, un «ejercicio» espiritual perseguido con una finalidad ulterior. Desde el punto de vista budista es sencillamente la manera adecuada de sentarse y parece perfectamente natural permanecer sentado mientras no haya otra cosa que hacer y mientras uno no esté consumido por la agitación nerviosa. Para el inquieto temperamento del

Occidente la meditación en posición de sentado puede parecer una disciplina desagradable porque no nos parece que podamos sentarnos «nada más que por estar sentados» sin que nos remuerda la conciencia, sin sentir que debiéramos estar haciendo algo más importante para justificar nuestra existencia. Para propiciar esta conciencia inquieta hay que considerar la meditación en posición de sentado como un ejercicio, como una disciplina con un motivo ulterior. Sin embargo, desde ese momento deja de ser meditación *(dhyana)* en el sentido budista de la palabra, pues donde hay finalidad, donde hay búsqueda y cacería de resultados, no hay *dhyana*.

Esta palabra *dhyana* (en pali, *jhana*) es la forma sánscrita original del chino *ch'an* [c] y del japonés *zen*, y por consiguiente su significado tiene una importancia central para comprender el Budismo zen. «Meditación» en el sentido de «repensar las cosas» o de «cavilar» es una traducción sumamente engañadora. Pero alternativas como «trance» o «absorción» son todavía peores, pues sugieren estados de fascinación hipnótica. La mejor solución parece ser dejar la palabra *dhyana* sin traducir y añadirla al vocabulario de nuestra lengua como hemos hecho con Nirvana y Tao[32].

Tal como se lo usa en el Budismo, el término *dhyana* comprende tanto el recogimiento *(smriti)* como *samadhi*, y la mejor manera de indicar su significado es caracterizarlo como el estado de conciencia unificada o de una sola punta. Tiene una sola punta en el sentido de que se enfoca en el presente, puesto que para la conciencia clara no hay ni pasado ni futuro sino sólo este único momento *(ekaksana)* que los místicos occidentales han llamado el Eterno Ahora. Tiene una sola punta también en el sentido de ser un estado de conciencia sin diferenciación entre cognoscente, el conocimiento y lo conocido.

> Un Tathagata (es decir, un Buddha) es un vidente de lo que hay que ver, pero no piensa (*na mannati*, o no concibe) lo visto, lo no visto, lo visible o el vidente. Lo mismo ocurre con lo oído, lo sentido y lo conocido: no piensa en ellos con estas categorías[33].

La dificultad en apreciar qué significa *dhyana* estriba en que la estructura de nuestra lengua no nos permite usar un verbo transitivo sin sujeto y predicado. Cuando hay «conocimiento» la convención gramatical requiere que haya alguien que conoce y algo que es conocido. Estamos tan habituados a esta convención al hablar y al pensar que no nos damos cuenta de que se trata de una simple convención, y que no corresponde necesariamente a la experiencia real del conocer. Así cuando decimos «Una luz relampagueó» es más fácil ver a través de la convención gramatical y darse cuenta de que el relampagueó es la luz. Pero *dhyana* como estado mental del hombre liberado o despierto está naturalmente libre de la confusión entre entidades convencionales y la realidad. La incomodidad intelectual que experimentamos al tratar de concebir el acto de conocer sin «alguien» que conoce y algo conocido es semejante a la incomodidad de llegar a una cena formal en pijama. El error es convencional, no ontológico.

Vemos una vez más cómo la convención, el *maya* de la medida y de la

descripción, puebla el mundo con esos fantasmas que llamamos entidades y cosas. Tan persuasivo e hipnótico es el poder de la convención que comenzamos a sentir estos fantasmas como realidades y a convertirlos en nuestros amores, nuestros ideales y nuestras posesiones más queridas. Pero el problema, grávido de ansiedad, acerca de qué me ocurre cuando muero es, después de todo, como preguntar qué le ocurre a mi puño cuando abro la mano, o dónde va mi regazo cuando me pongo de pie. Quizá ahora estamos en condiciones de comprender el célebre resumen de la doctrina de Buddha dado en la *Visuddhimagga*:

> El sufrimiento solo existe, ninguno que sufra;
> el hecho existe, pero no quien lo haga;
> Nirvana existe, pero nadie que lo busque;
> el Sendero existe, pero nadie que lo recorra. (16)

III. EL BUDISMO MAHAYANA

Como la enseñanza del Buddha era un camino de liberación, no tenía otro objeto que la experiencia de *nirvana*. El Buddha no intentó exponer un sistema filosófico coherente, tratando de satisfacer esa curiosidad intelectual acerca de las últimas cosas que espera respuestas en palabras. Cuando lo acosaban para que diera esas respuestas, cuando lo interrogaban acerca de la naturaleza del *nirvana*, el origen del mundo y la realidad del Yo, el Buddha mantenía un «noble silencio» y luego decía que esas preguntas no venían al caso y no conducían a la experiencia real de la liberación.

Se ha dicho a menudo que el desarrollo posterior del Budismo se debió a que la mentalidad india era incapaz de quedarse contenta con ese silencio, y que al final tuvo que satisfacer su abrumadora necesidad de «abstractas especulaciones metafísicas» acerca de la naturaleza de la realidad. Pero esta concepción del génesis del Budismo mahayana es más bien errónea. El vasto cuerpo de doctrina mahayana no surgió tanto para satisfacer la curiosidad intelectual cuanto para tratar los problemas psicológicos prácticos planteados al seguir el camino del Buddha. Sin duda el tratamiento dado a estos problemas es muy escolástico, y el nivel intelectual de los textos mahayanas es sumamente elevado. Pero en todo momento se trata de producir la experiencia de la liberación, no construir un sistema filosófico. Como dice sir Arthur Berriedale Keith:

> La metafísica del Mahayana, en medio de la incoherencia de sus sistemas, muestra con bastante claridad que para los monjes tenía un interés secundario, pues lo que más les interesaba era obtener la liberación. El Mahayana, como el Hinayana, tiene por principal preocupación una finalidad práctica, y su filosofía tiene valor meramente en la medida en que sirve al hombre para alcanzar su objetivo[34].

Hay sin duda algunos aspectos del Budismo mahayana que pueden considerarse como concesiones a la curiosidad intelectual y al deseo popular de encontrar atajos para llegar a la meta. Pero fundamentalmente se trata de la obra de espíritus muy sensibles y perceptivos que estudian el funcionamiento interno de sus propias mentes. Para una persona muy autoconsciente, el Canon pali deja muchos problemas prácticos sin resolver. Su intuición psicológica no llega mucho más allá de la construcción de catálogos analíticos de las funciones mentales, y si bien sus preceptos son claros, no siempre es útil cuando explica sus dificultades prácticas. A riesgo de dar una generalización demasiado amplia, se tiene la impresión de que mientras el Canon pali quiere quitar el cerrojo de la puerta que conduce al nirvana por mero esfuerzo, el Mahayana pretende mover levemente la llave hasta hacerla girar con suavidad. Por esta razón el Mahayana se preocupa sobre todo por proveer los «medios hábiles» *(upaya)* para que el *nirvana* sea accesible a todo tipo de mentalidad.

Cómo y cuándo surgieron las doctrinas mahayanas es tema de conjetura histórica. Las grandes *sutras* mahayanas son ostensiblemente las enseñanzas del Buddha a sus discípulos inmediatos, pero su estilo es tan diferente y su doctrina tanto más sutil que la del Canon pali que los eruditos casi con unanimidad las atribuyen a fechas más recientes. No hay pruebas de que existieran en tiempos del gran emperador budista Asoka, nieto de Chandragupta Maurya, que fue convertido al Budismo en el año 262 a. de C. Las inscripciones que Asoka hizo tallar en piedra no reflejan más que las enseñanzas sociales del Canon pali, su prédica de *ahimsa* o no violencia tanto con respecto a los hombres como a los animales, y sus preceptos generales para la vida de los seglares. Poco después del año 400 de nuestra era Kumarajiva tradujo al chino los principales textos mahayanas, pero nuestro conocimiento de la historia de la India durante los seis siglos posteriores a la muerte de Asoka es tan fragmentario y los datos internos de las *sutras* mismas son tan vagos que lo único que podemos hacer es atribuirlas a los cuatrocientos años que corrieron entre 100 a. de C. y 300 d. de C. Inclusive individuos relacionados con su desarrollo sólo pueden ser ubicados cronológicamente de una manera muy aproximada. Tal es el caso de Asvaghosha, Nagarjuna, Asanga y Vasubandhu.

La tradición mahayana relata su propio origen diciendo que sus enseñanzas fueron dadas por Buddha a sus discípulos más próximos, pero que la revelación pública quedó suspendida hasta que el mundo estuviera preparado para recibirla. El principio de la «revelación retardada» es un expediente bien conocido para permitir el crecimiento de una tradición y para explorar las implicaciones contenidas en el germen original. Las aparentes contradicciones entre las doctrinas más antiguas y las más recientes se explican atribuyéndolas a diferentes niveles de verdad, desde los más relativos al absoluto. La Escuela Avatamsaka (probablemente muy reciente) distingue no menos de cinco de esos niveles. Con todo, el problema de los orígenes históricos del Mahayana no tiene una importancia muy directa para comprender el Zen, que como forma más bien china que india de Budismo nació cuando el Mahayana indio había alcanzado plena madurez. Podemos pasar, por tanto, a las doctrinas mahayanas centrales, de donde surgió el Zen.

El Mahayana se distingue a sí mismo del Budismo del Canon pali denominando a este «el pequeño *(hina)* Vehículo *(yana)* de liberación», y dándose a sí mismo el nombre de Gran *(maha)* Vehículo: grande porque comprende una enorme riqueza de *upaya*, o métodos para la realización del *nirvana*. Estos métodos abarcan desde la sofisticada dialéctica de Nagarjuna, cuyo objeto es liberar la mente de todas las concepciones fijas, hasta la doctrina de la liberación Sukhavati o Tierra Pura, en la que el individuo se libera por la fe en el poder de Amitabha, el Buddha de la Luz Infinita, que —se dice— alcanzó su despertar muchos eones antes de los tiempos de Gautama. Hasta incluyen el Budismo tántrico de la India medieval, en el que la liberación puede realizarse repitiendo palabras y fórmulas sagradas llamadas *dharani* y mediante ciertos tipos de *yoga* que comprenden relaciones sexuales con una *shakti*

o «esposa espiritual»[35].

Un estudio preliminar del Canon pali ciertamente dará la impresión de que sólo puede realizarse el nirvana mediante un riguroso esfuerzo de autocontrol, y que el aspirante debe dejar a un lado todas sus demás preocupaciones para concentrarse en este ideal. Los mahayanistas quizá estén en lo cierto al suponer que el Buddha entendió esta concentración como un *upaya*, como un medio hábil de capacitar al individuo o tomar vívida y concretamente conciencia del absurdo círculo vicioso de desear no desear o de querer liberarse del egoísmo por sus propios medios. Porque sin duda la práctica de la doctrina de Buddha conducía a esta conclusión. También se la puede atribuir a la pereza o a la pérdida de la energía original, pero es más probable que los que quedaron en el sendero de la autoliberación no eran conscientes de la paradoja en que habían caído. Porque cada vez que el Mahayana enseña el camino de la liberación por el propio esfuerzo lo hace como un expediente para que el individuo tome plena conciencia de su propia futilidad.

Varios indicios sugieren que una de las primeras nociones del Mahayana fue su concepción del Bodhisattva no simplemente como un Buddha potencial sino como alguien que por renunciar al *nirvana* se encuentra en un nivel espiritual más alto que quien lo ha alcanzado y que por tanto se ha retirado del mundo del nacimiento y de la muerte. En el Canon pali los discípulos del Buddha que alcanzan el *nirvana* reciben el nombre de Arhans o «dignos»; pero en los textos mahayanas el ideal del Arhan se considera casi egoísta. Es adecuado sólo para el *sravaka*, el «oyente» de la doctrina que ha llegado sólo a la comprensión teórica de la enseñanza. En cambio el Bodhisattva es aquel que se da cuenta de que existe una profunda contradicción en un *nirvana* obtenido por y para sí mismo. Desde el punto de vista popular, el Bodhisattva se convirtió en un foco de devoción *(bhakti)*, un salvador del mundo que había hecho votos de no entrar en el *nirvana* final hasta que todos los demás seres sensitivos lo hubieran alcanzado. En obsequio a ellos consintió en renacer repetidamente en la Rueda de *samsara* hasta que, después de innumerables épocas, hasta la hierba y el polvo hubieran alcanzado el conocimiento búdico.

Pero desde un punto de vista más profundo resultó evidente que la idea del Bodhisattva está implícita en la lógica budista, que fluye naturalmente del principio del no aferrarse y de la doctrina de la irrealidad del ego. Porque si el *nirvana* es el estado en el cual ha cesado totalmente el intento de agarrar la realidad debido a que el individuo se ha dado cuenta de que ello es imposible, evidentemente será absurdo pensar que el *nirvana* mismo es algo que debe ser agarrado o alcanzado. Si, además, el ego es una mera convención, es absurdo pensar que el *nirvana* es un estado que algún ser puede alcanzar. Como dice el *Vajracchedika*:

> Todos los héroes Bodhisattvas debieran cultivar sus mentes para pensar que todos los seres sensitivos de cualquier clase …por causa mía alcanzan la ilimitada liberación del *nirvana*. Sin embargo, cuando grandes, innumerables e inmensurables números de seres han sido liberados de este modo, ¡en verdad ningún ser ha sido liberado! ¿Por qué es esto así, Subhuti? Es porque ningún Bodhisattva que sea realmente un Bodhisattva se aferra a la idea de ego, de

personalidad, de ser o de individuo separado. (3)

El corolario de esta posición es que si no hay *nirvana* que pueda alcanzarse, y si en realidad no hay entidades individuales, se desprende que nuestra esclavitud en la Rueda es meramente aparente, y que en realidad ya estamos en *nirvana*, de manera que buscar el *nirvana* equivale a la tontería de querer encontrar lo que nunca hemos perdido. Desde luego, el Bodhisattva no hace nada por salir de la Rueda de *samsara* como si *nirvana* fuera alguna otra cosa, porque hacerlo significaría que *nirvana* es algo que tiene que ser alcanzado y que *samsara* carece de realidad efectiva. Dicho con palabras del *Lankavatara Sutra*:

Aquellos que, temerosos de los sufrimientos que surgen de la discriminación de «el nacer y el morir» *(samsara)*, buscan el Nirvana, ignoran que «el nacer y el morir» y el Nirvana no están separados; y, viendo que todas las cosas sujetas a discriminación carecen de realidad, imaginan que el Nirvana consiste en la futura aniquilación de los sentidos y de sus campos. (II, 18)[36]

Por tanto, esforzarse por borrar el mundo convencional de las cosas y de los sucesos es admitir que existe en realidad. De aquí el principio mahayanista de que «lo que nunca ha surgido no tiene que ser aniquilado». [a]

No se trata de vanas especulaciones y sofismas de un sistema de idealismo subjetivo o de nihilismo. Son las respuestas a un problema práctico que puede expresarse así: «Si al aferrarme a la vida quedo apresado en un círculo vicioso, ¿cómo puedo aprender a no aferrarme? ¿Cómo puedo tratar de soltar si el hecho de tratar es precisamente no soltar?». Expresado de otra manera: tratar de no aferrarse es lo mismo que aferrarse, porque su motivación es la misma: mi urgente deseo de salvarme de una dificultad. No puedo librarme de este deseo, pues es idéntico al deseo de librarme de él. Este es el problema cotidiano y familiar de la «doble atadura» psicológica, de crear el problema tratando de resolverlo, de afligirse porque uno se aflige, y de temer el temor.

La filosofía mahayana propone una drástica pero efectiva respuesta que constituye el tema de la literatura del género *Prajna-paramita*, o «sabiduría para cruzar a la otra orilla», literatura estrechamente asociada a la obra de Nagarjuna (alrededor del año 200 de nuestra era), que con Shankara es una de las mentes más grandes de la India. Dicho rudamente: la respuesta afirma que todo aferrarse, aun al nirvana, es fútil, pues no hay nada a qué aferrarse. Esta es la célebre Sunyavada de Nagarjuna, su «Doctrina del Vacío», también llamada Madhyamika o «camino intermedio» porque refuta todas las proposiciones metafísicas mostrando su relatividad. Desde el punto de vista de la filosofía académica, el *Prajnaparamita* y la doctrina de Nagarjuna son sin duda una forma de nihilismo o de «relativismo absoluto»; pero Nagarjuna no pensaba así. La dialéctica con la cual demuele toda concepción de la realidad es un mero artificio para quebrar el círculo vicioso del aferrarse y el punto terminal de su filosofía no es la abyecta desesperación del nihilismo sino la gloria *(ananda)* natural y espontánea de la liberación.

El Sunyavada deriva su nombre del término *sunya*, vacío, o *sunyata*, vacuidad, que Nagarjuna utilizaba para describir la naturaleza de la realidad o, más bien, de las *concepciones* de la realidad que la mente humana puede formarse. Las concepciones aquí incluyen no sólo ideas metafísicas sino también ideales, creencias religiosas, últimas esperanzas y ambiciones de toda clase: todo lo que la mente del hombre busca y agarra para su seguridad física y espiritual. El Sunyavada no sólo demuele las creencias que uno adopta conscientemente: también descubre las ocultas e inconscientes premisas del pensamiento y de la acción, y las somete al mismo tratamiento hasta que las más hondas profundidades de la mente quedan reducidas a total silencio. Hasta la misma idea de *sunya* debe ser vaciada.

> No puede ser llamada «vacía» ni «no vacía»,
> ni ambas, ni ninguna;
> pero a fin de designarla
> se la llama «el Vacío».[37]

Stcherbatsky (1) sin duda tiene razón al pensar que el Sunyavada es una doctrina de la relatividad. Porque el método de Nagarjuna consiste simplemente en mostrar que todas las cosas carecen de «naturaleza propia» *(svabhava)* o realidad independiente, puesto que sólo existen en relación con otras cosas. Nada en el universo puede existir por sí mismo —ninguna cosa, ningún hecho, ningún ser, ningún suceso— y por esta razón es absurdo separar algo como ideal que alcanzar, pues lo apartado existe sólo en relación a su opuesto, ya que lo que es se define por lo que no es: el placer se define por el dolor, la vida por la muerte y el movimiento por el reposo. Evidentemente, el espíritu humano no puede forjarse una idea de lo que significa «ser» sin el contraste de «no ser», pues las ideas de ser y de no ser se extraen por abstracción a partir de experiencias tan sencillas como la de que hay una moneda en la mano derecha y no hay ninguna en la izquierda.

Desde cierto punto de vista la misma relatividad existe entre *nirvana* y *samsara*, *bodhi* (despertar) y *klesa* (contaminación). Es decir, la búsqueda del *nirvana* implica la existencia y el problema del *samsara*, y la búsqueda del despertar implica que estamos contaminados por un estado ilusorio. Para decirlo de otro modo: tan pronto como se convierte al *nirvana* en objeto de deseo, se torna elemento de *samsara*. El verdadero *nirvana* no puede ser deseado porque no puede ser concebido. Así el *Lankavatara Sutra* dice:

> Por otra parte, Mahamati, ¿qué significa «no dualidad»? Significa que luz y sombra, largo y corto, negro y blanco, son términos relativos, Mahamati, y no independientes uno de otro; como Nirvana y Samsara, todas las cosas son «no dos». No hay Nirvana salvo donde hay Samsara; no hay Samsara salvo donde hay Nirvana, pues la condición de la existencia no es de carácter mutuamente excluyente. Por tanto, se dice que todas las cosas son no duales, como lo son Nirvana y Samsara. (II. 28)[38]

Pero la ecuación «*nirvana* es *samsara*» es verdadera también en otro sentido, pues lo que nos parece ser *samsara* es realmente *nirvana*, y lo que nos parece ser el

mundo de la forma *(rupa)* es realmente el vacío *(sunya)*. De aquí el famoso dicho:

> La forma no es diferente de la vacuidad; la vacuidad no es diferente de la forma. La forma es precisamente la vacuidad; la vacuidad es precisamente la forma[39].

Pero, repitámoslo, esto no significa que el despertar será causa de que el mundo de la forma desaparezca sin dejar huella, pues *nirvana* no debe ser buscado como «la futura aniquilación de los sentidos y de sus campos». La *sutra* dice que la forma está vacía justamente tal como es, en toda su arisca peculiaridad.

Aquella ecuación no tiene por finalidad enunciar una proposición metafísica sino contribuir al proceso del despertar. Porque el despertar no ocurrirá mientras uno esté tratando de escapar del mundo cotidiano de la forma, o quiera cambiarlo, o desee escapar de la particular experiencia que estamos viviendo en este momento. Cada uno de estos intentos es una manifestación del acto de aferrarse. Ni siquiera el aferrarse mismo debe ser cambiado por la fuerza, pues

> *bodhi* [el despertar] es los cinco sentidos, y los cinco sentidos son *bodhi*… Si alguien considera que *bodhi* es algo que debe ser alcanzado, algo que debe ser cultivado mediante una disciplina, tal es culpable de orgullo del yo[40].

Algunos de estos pasajes quizá den la impresión de que el Bodhisattva puede ser un individuo mundano y bonachón que —puesto que después de todo *samsara* es *nirvana*— puede seguir viviendo como se le da la gana. Puede estar totalmente engañado, pero como hasta el engaño es *bodhi* no tendría sentido tratar de modificarlo. Hay a menudo una falaz semejanza entre los extremos opuestos. Los orates con frecuencia se parecen a los santos, y la modestia sin afectación del sabio a menudo hace que parezca ser una persona muy corriente. Pero no hay modo fácil de decir dónde reside la diferencia, de decir qué es lo que el individuo ordinario y mundano hace o no hace que lo diferencie de un Bodhisattva, o viceversa. Todo el misterio del Zen reside en este problema y deberemos volver sobre él a su debido tiempo. Baste decir por ahora que la llamada «persona corriente» es natural sólo en apariencia, o acaso que su real naturalidad le resulta innatural. En la práctica es sencillamente imposible decidirse, intencionalmente, a dejar de buscar el *nirvana* y llevar una vida ordinaria, porque tan pronto como nuestra vida «ordinaria» es intencional deja de ser natural.

Por esta razón los textos mahayanas que hacen hincapié en el hecho de que *nirvana* y *bodhi* son inalcanzables no deben aceptarse teóricamente, como una mera opinión filosófica. Hay que saber por experiencia propia que no hay nada a qué aferrarse.

> Entonces a algunos de los Dioses reunidos en esa asamblea se les ocurrió esta idea: ¿Qué dicen y murmuran las hadas que nosotros entendemos aunque lo musitan? ¿Qué nos ha dicho Subhuti que no entendemos?
>
> Subhuti leyó sus pensamientos y dijo: No hay nada que entender, no hay nada que entender. Porque no se ha indicado nada en particular; no se ha explicado nada en particular… Nadie captará esta perfección de sabiduría que aquí se ha explicado. Porque no se ha indicado,

encendido o comunicado ningún Dharma (doctrina). De modo que no habrá nadie que pueda captarla[41].

Llega el momento, pues, en que se comprende claramente que todos nuestros actos intencionales —deseos, ideales, estratagemas— son vanos. En todo el universo, por dentro y por fuera, no hay nada a que podamos aferrarnos ni nadie que pueda aferrarse a nada. Esto ha sido descubierto por la clara conciencia de todo lo que parecía ofrecer una solución o constituir una realidad estable, mediante la sabiduría intuitiva llamada *prajna*, que percibe íntimamente el carácter relacional de todas las cosas. El «ojo de *prajna*» ve la situación humana tal como es: un apagar la sed con agua salada, un agarrar objetos que el rápido correr del tiempo torna tan insubstanciales como la niebla. Hasta aquel que persigue, que ve, sabe y desea, el sujeto íntimo, existe sólo en relación con los efímeros objetos de su búsqueda. Percibe que la mano con que apresa el mundo es un nudo corredizo en torno de su propio cuello, y que apresa y mata la propia vida que tanto desea alcanzar. Y no hay salida, ro hay modo de soltarse, que uno pueda adoptar mediante un esfuerzo, por una decisión de la voluntad… Pero ¿quién es el que quiere salir?

Hay un momento en el que esta conciencia de la ineludible trampa en la que somos al mismo tiempo el trampero y el atrapado llega a su límite. Casi podría decirse que «madura» y que de repente ocurre lo que el *Lankavatara Sutra* llama «un giro en el más profundo asiento de la conciencia». En este momento desaparece toda sensación de opresión y el capullo que el gusano había tejido en torno suyo se abre para dejarlo salir alado como una mariposa. Esa peculiar ansiedad, que Kierkegaard ha visto muy bien como característica radical del alma del hombre común, ya no existe. Ya no hacen falta planes, ideales, ambiciones y autoapaciguamientos porque ahora es posible vivir espontáneamente sin tratar de ser espontáneo. En realidad no hay alternativa, porque ahora se advierte que nunca hubo ningún yo que pudiera controlar al yo.

Reducido a sus términos esenciales, tal es el proceso interno que el Sunyavada trata de poner en movimiento con su filosofía de la negación total. Así la mayor parte de la obra de Nagarjuna consistió en una refutación lógica y sistemática de toda posición filosófica de la India de su tiempo[42]. Admitiendo que su objeto es una experiencia interna, los estudiosos occidentales siempre han tenido dificultad en comprender cómo un punto de vista tan puramente negativo podría tener consecuencias creadoras. Hay que repetir, por tanto, que las negaciones se aplican a nuestras ideas acerca de la realidad, no a la realidad misma. El contenido positivo y creador del Sunyavada no está en la filosofía misma sino en la nueva visión de la realidad que se revela cuando ha cumplido su tarea, y Nagarjuna no echa a perder esta visión tratando de describirla.

Con todo, el Mahayana tiene otro término para designar la realidad, que es quizá mejor que *sunya*, el vacío. Tal es la palabra *tathata*, que podemos traducir como «ser tal», «ser así» o «ser eso». La palabra sánscrita *tat* (de donde viene la voz inglesa

that, «eso») probablemente se basa en los primeros esfuerzos del niño que comienza a hablar y señala algo diciendo «Ta» o «Da». (Lo que induce a los padres de habla inglesa a creer que el niño los llama por su nombre: «Dada» o «Daddy»). Pero acaso el niño sólo expresa su reconocimiento de la existencia del mundo y dice: «¡Eso!». Cuando no decimos más que «Eso». o «Así» señalamos el reino de la experiencia no verbal, a la realidad tal como la percibimos directamente, porque tratamos de indicar lo que vemos o sentimos más bien que lo que pensamos o decimos. *Tathata*, por tanto, indica el mundo tal como es, sin cubiertas ni divisiones de símbolos y definiciones del pensamiento. Apunta a lo concreto y real, a diferencia de lo abstracto y conceptual. Un Buddha es un Tathagata, uno que «anda así» porque ha despertado a este mundo primario y no conceptual que no puede expresarse en palabras y no lo confunde con ideas como las de ser o no ser, bueno o malo, pasado o futuro, aquí o allí, móvil o quieto, permanente o no permanente. Como dice el Bodhisattva Manjusri hablando del Tathagata en el *Saptasatika*:

> Ser tal *(tathata)* ni deviene ni deja de devenir; así veo al Tathagata. Ser tal no se encuentra en ningún punto o lugar; así veo al Tathagata. Ser tal no es ni pasado, ni presente, ni futuro; así veo al Tathagata. Ser tal no surge de lo dual ni de lo no dual; así veo al Tathagata. Ser tal no es ni impuro ni puro; así veo al Tathagata. Ser tal ni nace ni fenece; así veo al Tathagata. (195) [43]

Como Tathagata es el verdadero estado de un Buddha y de todos los seres en general, también se dice que es nuestra verdadera y original naturaleza, y, por tanto, nuestra «naturaleza búdica». Una de las doctrinas cardinales del Mahayana sostiene que todos los seres están dotados de naturaleza búdica, y que por ende tienen la posibilidad de convertirse en Buddhas. Debido a que la naturaleza búdica es idéntica a *tathata*, el término Buddha se emplea a menudo para designar la realidad misma y no sólo la del hombre que ha despertado. Así ocurre que en el Mahayana a menudo se considera que un Buddha es una personificación de la realidad, y constituye la base de esos cultos populares en los cuales los Buddhas parecen ser personificados como dioses. Digo «parecen ser» porque ni siquiera el Budismo mahayana tiene un equivalente real del teísmo judeocristiano, con su estricta identificación de Dios con el principio moral. Además, los diversos Buddhas que son venerados de ese modo —Amitabha, Vairocana, Amitayus, Ratnasambhava, y otros— son siempre personificaciones de nuestra verdadera naturaleza.

En esto reside también la base del Budismo de la fe, de la escuela Sukhavati o de la Tierra Pura, que sostiene que todos los esfuerzos por llegar a ser Buddha no son más que el falso orgullo del ego. Sólo hace falta repetir la fórmula *namo-amitabhaya* (que literalmente significa «el Nombre de Amitabha» o «Salud, Amitabha») confiando en que ello sólo basta para producir nuestro renacimiento en la Tierra Pura presidida por Amitabha. En esta Tierra Pura desaparecen todos los obstáculos que impiden convertirse en Buddha en este mundo, de modo que renacer en la Tierra Pura virtualmente equivale a convertirse en Buddha. Se considera que la repetición del

nombre es eficaz porque en tiempos pretéritos Amitabha hizo voto de no entrar en el conocimiento búdico supremo a menos de que se asegurase el renacimiento en la Tierra Pura a todos los seres que invocaran su nombre. Como luego ingresó en el estado del conocimiento supremo, su voto sin duda se ha cumplido.

Hasta Nagarjuna sentía simpatía por esta doctrina, porque evidentemente es una manera popular y más gráfica de decir que puesto que nuestra propia naturaleza es ya la naturaleza búdica, no tenemos nada que hacer para convertirla en ella. Por el contrario, tratar de convertirse en Buddha es negar que uno ya lo es, y únicamente sobre esta base podemos alcanzar el conocimiento búdico. En una palabra, para convertirse en Buddha sólo es necesario tener fe en que uno ya es Buddha. Shinran, el gran exponente japonés de la Tierra Pura, llegó al punto de decir que lo único necesario era repetir el Nombre, porque consideraba que el intento de hacer un acto de fe era demasiado superficial, y llevaba a que uno dudase de su propia fe.

El Budismo de la Tierra Pura es evidentemente un fruto de la doctrina bodhisattva, según la cual la tarea propia del hombre liberado es liberar a todos los demás seres mediante *upaya* o los «medios hábiles». Mediante *prajna* o la sabiduría intuitiva percibe el interior de la naturaleza de la realidad, lo cual a su vez despierta *karuna* o compasión por todos los que aún están encadenados por la ignorancia. En su nivel más profundo *karuna* significa algo más que la compasión por la ignorancia de los demás. Porque según hemos visto el Bodhisattva retornó al mundo del *samsara* debido al principio de que *samsara* en realidad es *nirvana*, y que «el vacío es precisamente la forma». Si *prajna* consiste en ver que «la forma es vacío», *karuna* consiste en ver que «el vacío es forma». Por tanto es una «afirmación» del mundo cotidiano en su natural «ser tal», y esto constituye uno de los rasgos del Mahayana más fuertemente acentuados por el Zen. En realidad reduce al absurdo la idea de que el Budismo es siempre una filosofía de renunciamiento al mundo, donde la peculiaridad de las formas carece de importancia. Debido a *karuna* el Budismo mahayana se convirtió en la principal inspiración del arte chino durante las dinastías Sung y Yuan, arte que acentuaba las formas naturales más bien que los símbolos religiosos. En efecto, mediante *karuna* se ve que la disolución de las formas en el vacío no se diferencia de las características particulares de las formas mismas. Sólo convencionalmente puede separarse la vida y la muerte de las cosas; en realidad lo moribundo es lo viviente.

La base de la doctrina dharmadhatu («reino de Dharma»), que encontramos en el enorme *Avatamsaka Sutra*, es la percepción de que cada forma singular, tal como es, es el vacío, y que, además, la peculiaridad de cada forma surge del hecho de que existe en relación con todas las demás formas. Aquella voluminosa obra es probablemente la culminación final del Mahayana indio, y una de sus imágenes centrales es una vasta red de piedras preciosas o cristales, como la telaraña al amanecer, donde cada perla refleja a todas las demás. Esta red de pedrería es el Dharmadhatu, el universo, el reino de innumerables dharmas o «cosas-sucesos».

Los comentaristas chinos desarrollaron una cuádruple clasificación del Dharmadhatu que cobró gran importancia para el Zen en los últimos años de la dinastía T'ang. Esa clasificación de los «Cuatro reinos de Dharma» [b] era así:

1. *Shih* [c], las «cosas-sucesos» únicas, individuales, de que está compuesto el universo.
2. *Li* [d], el «principio» o realidad última en la que se basa la multiplicidad de las cosas.
3. *Li shi wu ai* [e], «no hay obstrucción entre el principio y la cosa», es decir, que no hay incompatibilidad entre *nirvana* y *samsara*, el vacío y la forma. Alcanzar uno no implica aniquilar el otro.
4. *Shih shih wu ai* [f], «entre cosa y cosa no hay obstrucción», es decir, que cada «cosa-suceso» implica todas las demás, y que la intuición más alta consiste simplemente en percibirlas en su natural «ser tales». En este nivel se ve a cada «cosa-suceso» como determinada y engendrada por sí misma, es decir, como espontánea, porque ser muy naturalmente lo que es, ser *tatha* —justamente «así»—, es estar libre y sin obstrucción.

La doctrina dharmadhatu dice aproximadamente que la adecuada armonía del universo se realiza cuando a cada «cosa-suceso» se le permite ser libre y espontáneamente lo que ella misma es, sin interferencias. Más subjetivamente podría expresarse así: «Dejad que cada cosa tenga la libertad de ser tal como es. No os separéis del mundo tratando de ordenarlo a vuestro alrededor». Cabe hacer una distinción sutil entre ese tipo de libertad y el mero *laissez faire*, que corresponde, por ejemplo, a la manera como movemos nuestros brazos y piernas. Cada uno se mueve por sí mismo, desde dentro. Para caminar no tenemos que levantarnos los pies con las manos. Por tanto el cuerpo individual es un sistema de *shih shih wu ai*, y cada Buddha se da cuenta de que todo el universo es su cuerpo, una armonía maravillosamente organizada desde dentro de sí misma más bien que por intervención externa.

La filosofía mahayana considera que el cuerpo del Buddha es triple, y le da el nombre de *Trikaya* o «Triple Cuerpo». Su cuerpo, considerado como multitud de «cosas-sucesos» o como sus particulares formas humanas, recibe el nombre de *Nirmanakaya* o «Cuerpo de Transformación». Las formas humanas individuales son las de los Buddhas históricos o prehistóricos, como Gautama, Kasyapa o Kanakamuni, y como estos aparecen «encarnados», el *Nirmanakaya* incluye, en principio, todo el universo de la forma. Luego viene el *Sambhogakaya*, o «Cuerpo de Goce». Esta es la esfera de *prajna*, la sabiduría, y *karuna*, la compasión. La primera mira hacia el reino del vacío, que está arriba, la última hacia el reino de la forma, que está abajo. A *Sambhogakaya* también se lo podría llamar el «Cuerpo de la Realización» puesto que en este «cuerpo» el Buddha se da cuenta de que él es un Buddha. Finalmente está el *Dharmakaya*, el «Cuerpo Dharma», que es el vacío, el *sunya* mismo.

Nagarjuna no explica cómo es que el vacío aparece como forma —el *Dharmakaya* como *Nirmanakaya*—, acaso porque se da cuenta de que ello sería totalmente ininteligible a quienes no hubieran experimentado por sí el despertar. El Buddha mismo había comparado esas inquisiciones a la locura del hombre asaeteado

que no quería que le sacaran la flecha del cuerpo hasta que le hubieran contado todos los detalles de la fisonomía, familia y motivos de su agresor. Sin embargo, los hermanos Asanga y Vasubandhu (c. 280-360), sucesores de Nagarjuna, que desarrollaron la forma de filosofía mahayana que generalmente se conoce con el nombre de Yogacara, hicieron algunos ensayos donde discutieron el problema.

Según el Yogacara el mundo de la forma es *cittamatra* —«sólo mente»—, es decir, «representación solamente». Esta concepción parece tener un parecido muy estrecho con las filosofías occidentales del idealismo subjetivo, que consideran el mundo externo y material como una proyección de la mente. Sin embargo, entre ambos puntos de vista hay algunas diferencias. Aquí, como de costumbre, el Mahayana no es tanto una construcción teórica y especulativa cuanto una explicación de la experiencia interna y un medio para despertar esa experiencia en los demás. Por otra parte, la palabra *citta* no equivale precisamente a nuestro término «mente». El pensamiento tiende a definir la mente por oposición a la materia y a considerar que la materia no es la «medida» sino más bien la substancia sólida medida. Para Occidente la medida misma, la abstracción, es afín a la naturaleza de la mente porque tenemos tendencia a pensar que la mente y el espíritu son algo más abstracto que concreto.

En cambio, en la filosofía budista *citta* no se enfrenta a una concepción de la substancia sólida. El mundo nunca ha sido considerado como una substancia primaria que por obra de la mente o espíritu cobra diversas formas. Semejante imagen no pertenece a la historia del pensamiento budista y por esta razón nunca se ha planteado el problema de cómo la mente impalpable puede influir sobre la materia sólida. Cada vez que hablamos del mundo material, físico o substancial, el Budismo emplea, en cambio, el término *rupa*, que equivale a nuestro concepto de «forma» más bien que al de «materia». Por tanto, para el Budismo no hay ninguna «substancia material» por debajo de *rupa*, a menos que sea *citta*.

La dificultad de establecer ecuaciones y comparaciones entre las ideas orientales y las occidentales estriba en que los dos mundos no parten de los mismos supuestos y premisas. No tienen las mismas categorías básicas de experiencia. Por consiguiente, si el mundo nunca ha sido dividido en espíritu y materia, sino más bien en espíritu y forma, la palabra «espíritu» no puede significar exactamente la misma cosa en ambos casos. La palabra «hombre», por ejemplo, no tiene en contraste con «mujer» exactamente el mismo significado que en contraste con «animal».

Una manera simplificada y algo tosca de expresar la diferencia sería decir que los idealistas occidentales comenzaron a filosofar partiendo de un mundo compuesto de mente (o espíritu), forma y materia, mientras que los budistas comenzaron a filosofar a partir de un mundo de mente y forma.

Por consiguiente el Yogacara no discute la relación de las formas de la materia con respecto a la mente; discute la relación de las formas con respecto a la mente, y concluye que son formas de la mente. En consecuencia, el término «mente» *(citta)* pierde sentido lógico; pero como lo que al Budismo más le interesa es el reino de la

experiencia, y este reino no es lógico y carece de significado, en el sentido de que no significa ni simboliza nada distinto de sí mismo, no hay ninguna objeción contra términos «sin sentido».

Desde el punto de vista lógico la proposición «Todo es mente» no dice más que la que afirma que todo es todo. Porque si no hay nada que no sea mente, esta palabra no pertenece a ninguna clase y carece de límites, es decir, no se la puede definir. Con el mismo derecho podríamos decir ¡Bah!, y esto es casi exactamente lo que hace el Budismo al utilizar la palabra sin sentido *tathata*. La función de estos términos sin sentido es llamar la atención sobre el hecho de que la lógica y el sentido, con su inherente dualidad, son propiedades del pensamiento y del lenguaje pero no del mundo real. El mundo concreto, no verbal, no contiene clases ni símbolos que signifiquen o quieran decir otra cosa que sí mismos. En consecuencia no contienen ninguna dualidad, porque la dualidad surge solamente cuando clasificamos, cuando distribuimos nuestras experiencias en cajas mentales, pues toda caja tiene un interior y un exterior.

Las cajas mentales se forman en nuestras mentes probablemente mucho antes que el pensamiento y el lenguaje formales les proporcionen rótulos para identificarlas. Comenzamos a clasificar tan pronto como notamos diferencias, regularidades o irregularidades, tan pronto como hacemos asociaciones de cualquier clase. Pero —si la palabra *mental* tiene algún sentido— este acto clasificatorio es por cierto mental, pues notar diferencias y asociarlas entre sí es algo más que responder a contactos sensibles. Sin embargo, si las clases son producto de la mente, de la observación, asociación, pensamiento y lenguaje, el mundo *considerado simplemente como todas las clases de objetos* es un producto de la mente.

Tal es, a mi entender, lo que el Yogacara quiere decir cuando afirma que el mundo es tan sólo mente *(cittamatram lokam)*. Significa que lo externo y lo interno, el antes y el después, lo pesado y lo liviano, lo placentero y lo doloroso, lo que se mueve y lo que está quieto, son todas ideas o clasificaciones mentales. Así, el mundo que conocemos, entendido como el mundo clasificado, es un producto de la mente; del mismo modo que el sonido «agua» no es realmente agua, y el mundo clasificado no es el mundo real.

Ahora puede comprenderse que el problema acerca de «qué» es la mente es el mismo que el problema de «qué» es el mundo real. Es un problema sin respuesta, porque cada «qué» es una clase y no podemos clasificar al clasificador. Entonces ¿no es absurdo hablar de la mente, de *citta*, si no hay modo de decir qué es? Por el contrario, el matemático Kurt Gödel nos ha dado una rigurosa prueba del hecho de que todo sistema lógico debe contener una premisa que no puede ser definida sin caer en contradicción[44]. El Yogacara toma a *citta* como su premisa y no la define, pues *citta* aquí equivale a *sunya* y a *tathata*. Porque la mente

> está más allá de todas las concepciones filosóficas, está aparte de toda discriminación, no puede ser alcanzada ni ha nacido jamás, por todo ello digo que no hay otra cosa que Mente.

> No es ni algo existente ni algo inexistente; en realidad está más allá tanto de la existencia como de la inexistencia… De la Mente surgen innumerables cosas, condicionadas por la discriminación (es decir, por la clasificación) y la energía-hábito, y a estas cosas la gente las acepta como mundo externo… Lo que parece ser externo no existe en la realidad; lo que en verdad se ve es la Mente como multiplicidad; el cuerpo, la propiedad y la morada, todos ellos, digo, no son más que Mente[45].

Dentro de este indefinido continuo de *citta* el Yogacara describe ocho clases de *vijnana* o «conciencia discriminadora». Hay una conciencia apropiada a cada uno de los cinco sentidos, y está la sexta conciencia-sentido *(mano-vijnana)* unificando los otros cinco, de modo que lo tocado u oído pueda ser relacionado con lo visto; está *manas*, centro de la actividad discriminatoria y clasificatoria del espíritu, y finalmente está la «conciencia depósito» *(alaya-vijnana)*, la mente supraindividual que contiene los gérmenes de todas las formas posibles.

La «conciencia depósito» equivale casi a la *citta* misma, y es supraindividual porque antecede a toda diferenciación. No hay que concebirla como una especie de gas que penetra a todos los seres, porque el espacio y la extensión aquí también sólo existen en potencia. En otras palabras, la «conciencia depósito» es aquella de donde el mundo formal surge en forma espontánea o lúdica *(vikridita)*. El Mahayana no comete el error de querer explicar la producción del mundo a partir de la mente a través de una serie de causas necesarias. Todo lo que está unido por la necesidad causal *pertenece* al mundo de *maya*, y no está más allá de él. Para decirlo figurativamente: la ilusión cósmica procede del Gran Vacío sin razón ni finalidad alguna, y sólo porque no hay necesidad de que así ocurra. Pues la «actividad» del Vacío es lúdica *(vikridita)* porque no es acción *(karma)* motivada.

Así, tal como el Yogacara lo describe, la producción del mundo formal surge espontáneamente de la «conciencia depósito», asciende a las *manas*, donde ocurren las diferenciaciones primordiales, de allí pasa a las seis conciencias-sentidos, que a su vez producen los órganos sensoriales o «puertas» *(ayatana)* a través de las cuales proyecta finalmente el mundo externo clasificado.

El *yoga* budista consiste, por tanto, en invertir el proceso, en aquietar la actividad discriminadora de la mente, y en dejar que las categorías de *maya* vuelvan a estar en potencia de modo que el mundo pueda ser visto en su «ser tal» no clasificado. Aquí despierta *karuna* y el Bodhisattva deja que la proyección resurja, habiéndose identificado conscientemente con el carácter lúdico y ateleológico del Vacío.

IV. ORIGEN Y DESARROLLO DEL ZEN

Las cualidades que distinguen el Zen o Ch'an con respecto a otros tipos de Budismo son bastante difíciles de precisar cuando llega el momento de expresarlas con palabras; pero el Zen tiene un «aroma» bien definido e inconfundible. Aunque el nombre Zen significa *dhyana* o meditación, otras escuelas budistas dan tanta importancia a la meditación como el Budismo, o aún más. Y por otra parte a veces parecería que para el Zen no fuera necesaria la práctica de la meditación formal. Tampoco es peculiar del Zen el hecho de «no tener nada que decir», el hacer hincapié en que la verdad no puede expresarse en palabras, porque eso mismo es lo que enseña el Madhyamika y también Lao-tzu.

> Quienes saben no hablan;
> quienes hablan no saben. (56)

Quizá el especial aroma del Zen consiste en tener algo de peculiarmente directo. En otras escuelas de Budismo el despertar o *bodhi* parece remoto y casi sobrehumano, algo que puede alcanzarse sólo tras muchas vidas de pacientes esfuerzos. En cambio en el Zen existe siempre la sensación de que el despertar es algo muy natural, algo sorprendentemente obvio, que puede ocurrir en cualquier momento. Si implica alguna dificultad, es que resulta demasiado simple. El Zen es también directo en su manera de enseñar, porque apunta directa y abiertamente a la verdad sin perder el tiempo en símbolos.

El acto de apuntar directamente *(chih-chih)* consiste en demostrar abiertamente lo que es el Zen mediante actos o palabras no simbólicos que a menudo al no iniciado le parecen referirse a los temas seculares más comunes, o completamente absurdos. En respuesta a una pregunta acerca del Budismo, el maestro hace una observación casual acerca del tiempo o realiza algún acto sencillo que no parece tener nada que ver con asuntos filosóficos o espirituales. Pero es difícil hallar muchos ejemplos de este método antes de llegar a mediados de la dinastía T'ang, cuando el Zen ya estaba bien establecido, si bien está muy de acuerdo con lo que subrayaban los primeros maestros acerca del súbito despertar en medio de los asuntos cotidianos.

Nadie ha podido encontrar ningún rastro de una escuela específicamente *dhyana* en el Budismo indio, pero como carecemos de documentación histórica, este hecho no prueba que no haya existido. Si la nota característica del Zen es el súbito o instantáneo despertar *(tun wu* [b]*)* sin pasar por etapas preparatorias, hay sin duda muestras de su existencia en la India. El *Lankavatara Sutra* afirma que hay maneras graduales y maneras repentinas *(yugapat)* de despertar; las primeras por la purificación de las efusiones o proyecciones *(ashrava)* mancilla-das de la mente; las segundas por *paravritti*: un instantáneo «giro» dentro de las profundidades de la

conciencia, que desecha las concepciones dualistas. Se lo compara a un espejo que refleja de inmediato cualquier forma o imagen que aparezca ante él[46]. Hay también una clara relación entre la idea del despertar inmediato y la enseñanza del *Vajracchedika*, o «Sutra Cortador de Diamantes», acerca del hecho de que alcanzar el despertar no es alcanzar nada. En otras palabras, si *nirvana* ya está realmente aquí y ahora, de modo que buscarlo es perderlo, no será adecuado tomar conciencia de él mediante una serie de pasos sucesivos.

Aunque sus orígenes son probablemente posteriores a los del Zen en China, hay también una tradición de esta especie en el Budismo tántrico, y nada indica que haya habido una influencia inversa proveniente del Zen chino. En una obra tántrica del siglo X debida a Saraha se encuentran textos paralelos a los dichos del Zen:

> Si ella [la Verdad] ya se ha manifestado, ¿para qué sirve la meditación?
> Y si está oculta, estamos midiendo las tinieblas. (20)
> Mantras y tantras, meditación y concentración, son todas causa de autoengaño.
> No mancilles en la contemplación el pensamiento que es puro por su propia naturaleza, sino quédate en la gloria de ti mismo y deja de atormentarte. (23)
> Todo lo que ves es ello, delante, detrás y en las diez direcciones. Aún hoy deja que tu maestro ponga fin a la ilusión. (28)
> La naturaleza del cielo originalmente es clara, pero a fuerza de mirarlo la vista se oscurece. (34)[47]

También el Budismo tibetano comprende una tradición del Sendero Breve, al que se considera como un ascenso rápido y pronunciado al *nirvana* para quienes poseen el coraje necesario, aunque en los «seis preceptos» de Tilopa se encuentra una doctrina que recuerda al Zen por la importancia que concede a lo natural e inmediato:

> Nada de pensamiento, nada de reflexión, nada de análisis,
> nada de cultivarse, nada de intención:
> deja que se resuelva solo.[48]

La inmediata liberación sin ningún plan o intención especial aparece también en la idea tántrica de *sahaja*, el estado «natural» o «cómodo» del sabio liberado.

No es este el lugar adecuado para discutir la verdadera significación del súbito despertar y de la naturalidad, pero los ejemplos que hemos señalado muestran que la tradición de un sendero directo existía también fuera de China y sugiere como fuente original el Budismo indio. Una razón evidente de la falta de documentación sería el hecho de que un principio de esta clase se expone fácilmente a ser mal interpretado y podría haber sido guardado como «doctrina secreta» y discutido abiertamente en épocas posteriores. En realidad, la tradición zen sostiene que el súbito despertar no es comunicado por las *sutras* sino que ha sido transmitido directamente de maestro a discípulo. Esto no implica nada tan «esotérico» como una experiencia comunicada por telepatía, sino algo mucho menos sensacional. Así, cuando los pandits hindúes subrayan que la sabiduría no se obtiene de las escrituras sino sólo del maestro o *guru*, quieren decir que los textos como el *Yogasutra* contienen sólo los subtítulos de la doctrina, y que la explicación completa requiere alguien que la haya aprendido por

tradición oral. A esto habría que añadir que como la tradición es primordialmente una experiencia, las palabras no pueden comunicarla, como no pueden comunicar ninguna otra experiencia.

Sin embargo, no es necesario suponer que alguna vez existió en la India una cierta Escuela dhyana. La creación del Zen puede explicarse suficientemente por el contacto de taoístas y confucianistas con los principios fundamentales del Budismo mahayana. Así es que casi tan pronto como las grandes *sutras* mahayanas pudieron leerse en la China, puede advertirse la aparición de tendencias muy próximas al Zen. Esto ocurrió gracias a la obra del gran monje y erudito indio Kumarajiva, que tradujo las *sutras* en Ku-tsang y Ch'ang-an entre los años 384 y 413, cuando uno de sus más destacados discípulos era el joven monje Seng-chao (384-414), que había comenzado como copista de los textos confucianos y taoístas.

Seng-chao se había convertido al Budismo después de leer el *Vimalakirti Sutra*, texto que ha ejercido considerable influencia sobre el Zen. Aunque Seng-chao se hizo monje, este *sutra* es la historia de un seglar, Vimalakirti, que superó a todos los discípulos del Buddha por la hondura de su entendimiento. Fue más lejos que todos los demás discípulos y Bodhisattvas al contestar una pregunta acerca de la naturaleza de la realidad no dual con un «tronante silencio», ejemplo que frecuentemente siguieron los maestros zen. Vimalakirti «en su silencio de trueno» es también un tema favorito de los pintores zen. Pero la importancia principal de este *sutra* para la China y para el Zen fue el punto que afirmaba que el perfecto despertar era compatible con los asuntos de la vida cotidiana, y que, en realidad, la culminación consistía en «entrar en el despertar sin exterminar las impurezas» [*klesa*].

También había aquí algo atractivo para la mentalidad confuciana y taoísta. El acento que ponía el Confucianismo sobre la importancia de la vida familiar no simpatizaba fácilmente con un Budismo de tipo rigurosamente monástico. Aunque los maestros budistas chinos eran generalmente monjes, tenían gran número de estudiantes avanzados seglares, y el Zen en particular siempre ha dado gran importancia a la expresión del Budismo en términos formalmente seglares: en artes de todo tipo, en trabajos manuales, y en la apreciación del universo natural. Tanto los confucianos como los taoístas estarían muy de acuerdo con la idea de un despertar que no implicara el exterminio de las pasiones humanas, expresión que también puede utilizarse para traducir el término *klesa*. Ya hemos observado que estas dos filosofías profesaban una peculiar confianza en la naturaleza humana. Sin embargo, no exterminar las pasiones no significa permitirles florecer indómitas. Significa abandonarlas más bien que luchar contra ellas, sin reprimirlas ni complacerse en ellas. El taoísta no es nunca violento, pues alcanza sus fines por medio de la no interferencia *(wu-wei)*, que es una especie de *judo* psicológico.

Los escritos de Seng-chao, así como su comentario al *Vimalakirti Sutra*, están llenos de citas y frases taoístas, pues parece que seguía el ejemplo de monjes menos importantes aunque más antiguos, como Hui-yüan (334-416) y Tao-an (312-385) al

utilizar la «extensión de la idea» *(ko-i* [c]*)* para explicar el Budismo mediante paralelos taoístas. Este hecho sugeriría la equivalencia de ambas tradiciones hasta tal punto que a fines del siglo V Liu Ch'iu podía decir:

> Desde las montañas K'un-lun hacia el Este se utiliza el término (taoísta) «Gran Unidad». Desde Cachemira hacia el Oeste se utiliza el término (budista) *sambodhi*. Ya anhelemos el «no-ser» *(wu)* o cultivemos la «vaciedad» *(sunyata)*, el principio implícito es el mismo[49].

Dos de las doctrinas de Seng-chao parecerían haber tenido cierta importancia para el desarrollo posterior del Zen: su concepción del tiempo y del cambio, y su idea de que «*prajna* no es conocimiento». El capítulo sobre «La inmutabilidad de las cosas» en su *Libro de Chao* es tan original y tan asombrosamente similar a la sección sobre el tiempo que aparece en el primer tomo de *Shobogenzo*, obra de Dogen, que el célebre filósofo zen japonés sin duda debió de haberlo conocido.

> Las cosas pasadas están en el pasado y no van de allí al presente, y las cosas presentes están en el presente y no van de allí al pasado… Los ríos que compiten entre sí para inundar la tierra no corren. El «aire errante» que sopla no se mueve. El sol y la luna que giran en sus órbitas no dan vueltas[50].

Del mismo modo Dogen señalaba que la leña no se convierte en cenizas y que la vida no se vuelve muerte, como el invierno no se torna primavera. Cada momento del tiempo es algo «quieto y completo en sí»[51].

Seng-chao trató también la aparente paradoja de que *prajna* es una especie de ignorancia. Como la realidad última carece de cualidades y no es una cosa, no puede convertirse en objeto de conocimiento. Por tanto *prajna*, la visión directa, conoce la verdad mediante el no saber.

La sabiduría no conoce, pero ilumina la más profunda hondura. El espíritu no calcula, pero responde a las necesidades del momento dado. Como no calcula, el espíritu brilla en gloria solitaria en lo que está más allá del mundo. Porque no sabe, la Sabiduría ilumina el Misterio *(hsüan)* más allá de los asuntos humanos. Sin embargo, aunque la Sabiduría se halla fuera de los asuntos, nunca carece de ellos. Aunque el Espíritu se halla más allá del mundo, siempre se queda dentro de él[52].

Este es uno de los principales eslabones entre el Taoísmo y Zen, pues el estilo y la terminología del *Libro de Chao* es completamente taoísta, aunque el tema es budista. Los dichos de los primeros maestros zen, tales como Hui-neng, Shen-hui, y Huang-po, abundan en estas mismas ideas: que conocer verdaderamente es no conocer, que la mente despierta responde de inmediato, sin calcular, y que no hay incompatibilidad entre el conocimiento búdico y la vida del mundo cotidiano.

Aún más próximo al punto de vista del Zen estaba Taosheng (360-434), compañero de estudios de Seng-chao, que fue el primer e inequívoco expositor de la teoría del despertar instantáneo. Si al *nirvana* no se lo puede hallar aferrándose, no puede hablarse siquiera de aproximarse a él gradualmente, por el lento proceso de acumular conocimientos. Hay que tomar conciencia de él mediante un solo

relámpago intuitivo, que se llama *tun wu* o, en japonés, *satori*, que es el término zen corriente para designar el súbito despertar. Hsieh Ling-yün[53] al tratar la doctrina de Tao-sheng llega a sugerir que el despertar instantáneo es más apropiado a la mentalidad china que a la de la India, y habla en favor de la calificación de Suzuki que dijo que el Zen era una revolución china contra el Budismo indio. La doctrina de Tao-sheng, por desusada y asombrosa que fuera, tiene que haber encontrado considerable aceptación. Vuelve a ser mencionada más de un siglo después en una obra de Hui-yüan (523592), que asimismo la relaciona con el maestro Hui-tan, que vivió hasta aproximadamente 627.

La importancia de estos primeros precursores del Zen reside en que dan una pista de los comienzos históricos del movimiento, si no aceptamos la historia tradicional de que llegó a la China en 520 con el monje indio Bodhidharma. Eruditos modernos como Fung Yu-lan y Pelliot han expresado serias dudas acerca de la verdad de esta tradición. Sugieren que la historia de Bodhidharma fue una piadosa invención de tiempos más recientes, cuando la Escuela zen necesitaba autoridad histórica para apoyar su pretensión de ser una transmisión directa de la experiencia del Buddha mismo, aparte de los *sutras*. Bodhidharma aparece como vigesimoctavo en una lista un tanto fantástica de patriarcas indios que se inicia con Gautama y luego sigue en directa «sucesión apostólica»[54].

En el estado actual de la investigación es difícil decir si las concepciones de estos eruditos deben ser tomadas en serio y si son otro ejemplo de la moda académica que consiste en poner en duda la historicidad de los fundadores de religiones. La narración tradicional de la Escuela zen acerca de su propio origen cuenta que Bodhidharma llegó a Cantón proveniente de la India alrededor del año 520, y que siguió viaje hasta la corte del emperador Wu de Liang, entusiasta patrón del Budismo. Sin embargo, la doctrina de Bodhidharma y su actitud brusca no agradaron al emperador, de modo que se retiró por varios años a un monasterio situado en el estado de Wei, donde pasó el tiempo «mirando la pared» hasta que finalmente encontró, un discípulo adecuado en Hui-k'o, que luego se convirtió en el Segundo Patriarca del Zen en la China[55].

Desde luego, la llegada de un gran maestro budista procedente de la India en este período no tiene nada de improbable. Kumarajiva había llegado poco antes dei año 400, Bodhiruci poco después de 500, y Paramarha estuvo en la corte de Liang aproximadamente en la misma época que Bodhidharma. ¿Tiene algo de sorprendente el hecho de que no queden pruebas de su existencia hasta poco más de cien años después de sus días? En esos tiempos no había diarios ni «Quién es Quién», y aun en nuestro tiempo, con su excesiva documentación, hay gente que ha hecho importantes contribuciones al saber y a la cultura y que puede quedar sin reconocimiento público hasta años después de su muerte. También en este caso parece que debemos aceptar la historia de Bodhidharma hasta que haya datos realmente abrumadores en su contra, reconociendo que las ideas de Seng-chao, Tao-sheng y otros, también podrían haber

sido tributarias a la corriente del Zen.

Una de las razones para sospechar de la historia de Bodhidharma es que el Zen es tan chino por su estilo que parece improbable que tenga origen indio. Sin embargo, el muy taoísta Seng-chao fue discípulo de Kumarajiva, copio lo fue Tao-sheng, y los escritos atribuidos a Bodhidharma y a sus sucesores hasta Hui-neng (638-713) muestran la clara transición de una concepción india a una concepción china de *dhyana*[56].

La ausencia de toda huella de una Escuela dhyana en la literatura budista india, o de Bodhidharma en relación con ella, se debe quizá al hecho de que nunca hubo una Escuela dhyana o zen ni siquiera en China hasta unos doscientos años después de la época de Bodhidharma. Por otra parte, habría habido una práctica casi universal de *dhyana* —es decir, de *ts'o-ch'an* [d] (en japonés: *za-zen*) o meditación en posición sentada— entre los monjes budistas, y los instructores especiales que supervisaban esta práctica recibían el nombre de maestros en *dhyana*, cualquiera fuera su escuela o secta. Había igualmente maestros *vinaya*, o instructores de la disciplina monástica, y maestros *dharma*, o instructores de doctrina. El Zen se convirtió en una escuela distinta sólo cuando promulgó una concepción de *dhyana* muy diferente de la práctica generalmente aceptada[57].

La tradición zen representa a Bodhidharma como un sujeto de aspecto feroz, de barba tupida y ojos penetrantes, muy abiertos, donde había, sin embargo, el esbozo de un guiño. Una leyenda cuenta que una vez cayó dormido mientras meditaba, y que se puso tan furioso que se cortó los párpados, los que al caer al suelo ascendieron dando origen a la primera planta de té. Desde entonces el té ha proporcionado a los monjes zen protección contra el sueño, infundiendo tanta claridad y vigor a la mente que se ha dicho que «El sabor del Zen *(ch'an)* y el sabor del té *(ch'a)* son lo mismo». Otra leyenda dice que Bodhidharma estuvo sentado meditando tanto tiempo que se le desprendieron las piernas. De aquí nace el agradable simbolismo de los muñecos japoneses Daruma que representan a Bodhidharma como un personaje rechoncho con un contrapeso en su interior para que siempre vuelva a levantarse cuando se lo voltea. Un poema popular japonés dice del muñeco Daruma:

> *Jinsei nana korobi*
> *ya oki.*
> Así es la vida:
> siete veces abajo,
> ¡ocho veces arriba!

La supuesta entrevista de Bodhidharma con el emperador Wu de Liang lo presenta con su típica brusquedad y modales directos. El emperador le contó todo lo que había hecho para promover la práctica del Budismo y le preguntó qué mérito había ganado con ello, de acuerdo con la concepción popular de que el Budismo es una gradual acumulación de méritos mediante buenas obras, que llevan a circunstancias cada vez mejores en vidas futuras, y finalmente al *nirvana*. Pero

Bodhidharma replicó: «Absolutamente ningún mérito». Esto socavó la idea que el emperador tenía del Budismo al punto de que preguntó: «¿Cuál es, entonces, el primer principio de la doctrina sagrada?». Bodhidharma replicó: «Está todo vacío; no hay nada sagrado». Entonces preguntó el emperador: «¿Y quién eres tú para estar aquí ante nosotros?». Bodhidharma replicó: «No sé».[58] [e]

Después de esta entrevista, tan poco satisfactoria desde el punto de vista del emperador, Bodhidharma se retiró a un monasterio en Wei, donde se dice que pasó nueve años en una caverna, «mirando la pared» *(pi-kuan* [f]*)*. Suzuki sostiene que esto no debe ser tomado literalmente, y que la expresión se refiere al estado interior de Bodhidharma, al hecho de excluir de su mente todos los pensamientos aferradores[59]. Así permaneció Bodhidharma hasta que se le aproximó el monje Shen-kuang, luego Hui-k'o (quizá 486-593), que habría de convertirse en el sucesor de Bodhidharma como Segundo Patriarca.

Hui-k'o pidió a Bodhidharma una y otra vez que lo instruyera, pero siempre era rechazado. Sin embargo, continuó sentado meditando fuera de la caverna esperando pacientemente en la nieve con la esperanza de que Bodhidharma por último cediera. Desesperado, al final se cortó su brazo izquierdo y se lo presentó a Bodhidharma como testimonio de su angustiada sinceridad. Entonces Bodhidharma por fin le preguntó qué quería.

—No tengo paz en mi espíritu [*hsin*] —dijo Hui-k'o—. Te ruego que lo pacifiques.

—Trae tu espíritu aquí y ponlo ante mí —replicó Bodhidharma— y te lo apaciguaré.

—Pero cuando busco mi espíritu no lo encuentro —dijo Hui-k'o.

—Ahí tienes —replicó en seguida Bodhidharma—. Ya he apaciguado tu espíritu[60]. [g]

En ese momento Hui-k'o experimentó su despertar, su *tun-wu* o *satori*, de modo que este diálogo resulta ser el primer ejemplo del característico método zen de instrucción *wen-ta* [h] (en japonés: *mondo*), o «de preguntas y respuestas», que a veces se denomina vagamente «el cuento zen». La mayor parte de la literatura zen consiste en estas anécdotas, muchas de ellas mucho más enigmáticas que esta. Su finalidad es siempre precipitar en la mente del que pregunta cierto tipo de súbita conciencia, o poner a prueba la hondura de su penetración. Por ello estas anécdotas no pueden ser explicadas sin echar a perder su efecto. En algunos aspectos son como los chistes que no producen el efecto buscado cuando para que produzcan risa hay que explicarlos. Hay que comprenderlos en seguida o nada.

Además debe comprenderse que el personaje principal de estas anécdotas rara vez es simbólico, y cuando lo es, casi siempre lo es secundariamente, como ocurre cuando el diálogo contiene alusiones cuyo sentido resulta evidente para ambas partes. Pero creo que se equivocan los comentaristas como Gernet (3) que suponen que lo principal es la comunicación de algún principio budista mediante un símbolo. El

satori que tan frecuentemente sigue a estos diálogos no es la mera comprensión de una respuesta a una adivinanza. En efecto, todo lo que el maestro zen dice o hace es una expresión directa y espontánea de «ser tal», de su naturaleza búdica, y lo que da no es un símbolo sino la cosa misma. La comunicación zen es siempre «indicación directa», de acuerdo con el tradicional resumen del Zen en cuatro frases:

> Fuera de la enseñanza; aparte de la tradición.
> No se funda en palabras ni en letras.
> Apunta directamente a la mente humana.
> Penetra en la naturaleza humana y alcanza
> el conocimiento búdico.[61] *i*

El sucesor de Hui-k'o se dice que fue Seng-ts'an (muerto en 606), y la historia de su primera entrevista tiene la misma forma que la que tuvo lugar entre Hui-k'o y Bodhidharma, salvo que mientras Hui-k'o pidió «paz de espíritu», Seng-ts'an pidió ser «purificado de sus faltas». A él se le atribuye un célebre poema llamado *Hsin-hsin Ming*, el «Tratado de la fe en la mente»[62]. Si Seng-ts'an fue realmente su autor, este poema es la primera expresión clara y comprehensiva del Zen. Su sabor taoísta se advierte desde sus primeras líneas:

> El Tao perfecto carece de dificultad,
> salvo que evita el elegir y escoger.

Y también:

> Sigue tu naturaleza y acuerdo con el Tao;
> continúa vagando y deja de preocuparte.
> Si tus pensamientos están ligados arruinas lo genuino…
> No te opongas al mundo de los sentidos,
> pues cuando no te opones a él,
> resulta ser igual al completo Despertar.
> La persona sabia no se esfuerza (wu-wei);
> el ignorante se sujeta a sí mismo…
> Si obras con tu mente sobre tu mente,
> ¿cómo podrás evitar una inmensa confusión?[63]

El poema no sólo está lleno de términos taoístas como *wu-wei* y *tzu-jan* (espontaneidad), sino que toda su actitud es la de dejar quieta la propia mente y confiar en que seguirá su propia naturaleza, lo cual contrasta con la típica actitud india de colocarla bajo rígido control y de excluir la experiencia de los sentidos.

El Cuarto Patriarca, a partir de Seng-ts'an, se cree que fue Tao-hsin (579-651). Cuando llegó a Seng-ts'an preguntó:

—¿Cuál es el método de la liberación?

—¿Quién te tiene atado? —replicó Seng-ts'an.

—Nadie me tiene atado.

—Entonces —preguntó Seng-ts'an— ¿por qué buscas liberarte?[64] *k*

Y así ocurrió el *satori* de Tao-hsin. El *Ch'uan Teng Lu* registra un maravilloso encuentro de Taohsin con el sabio Fa-yung, que vivía en un solitario templo del

Monte Niut'ou, y era tan santo que los pájaros solían traerle ofrendas de flores. Mientras ambos estaban conversando un animal salvaje pasó rugiendo cerca, y Tao-hsin dio un salto. Fayung comentó: «Veo que aún está contigo». Se refería, desde luego, a la «pasión» instintiva *(klesa)* del miedo. Poco después, en un momento en que no lo observaban, Tao-hsin escribió el símbolo chino que significa «Buddha» sobre la roca en que Fayung acostumbraba sentarse. Cuando Fa-yung volvió a sentarse vio el Nombre sagrado y titubeó en sentarse. «Veo —dijo Tao-hsin— que aún está contigo». Ante esta observación Fa-yung despertó por completo… y los pájaros dejaron de traerle flores.

El Quinto Patriarca —y aquí comenzamos a entrar en un capítulo más fidedigno de la historia— fue Hung-jan (601-675). La primera vez que encontró a Hung-jan el Patriarca preguntó:

—¿Cuál es tu nombre [*hsing*]?

—Tengo una naturaleza *[hsing]* —replicó Hung-jan haciendo un retruécano—, pero no es una naturaleza corriente.

—¿Cuál es esa naturaleza? —preguntó el Patriarca, sin advertir el juego de palabras.

—Es la naturaleza búdica.

—¿No tienes nombre, entonces?

—Es porque es una naturaleza vacía.[65]

Hung-jan fue aparentemente el primero de los Patriarcas con gran número de seguidores. Se dice que presidía un grupo de unos quinientos monjes en el monasterio de la Montaña de la Ciruela Amarilla (Wang-mei Shan), en el extremo oriental de la moderna Hupeh. Sin embargo, su importancia empalidece un tanto debido a su sucesor inmediato, Hui-neng (637-713), cuya vida y enseñanzas marcan el comienzo definitivo de un verdadero Zen chino, del Zen tal como floreció durante lo que luego se denominó «la época de la actividad zen», que abarca los últimos dos siglos de la dinastía T'ang, desde cerca del 700 al 906.

No debemos pasar por alto a los contemporáneos de Hui-neng porque vivió en una época superlativamente creadora para el Budismo chino en general. El gran traductor y viajero Hsüan-tsang había regresado de la India en 645, y exponía las doctrinas *vijnaptimatra* («representación solamente») del Yogacara en Ch'ang-an. Su discípulo anterior Fa-tsang (643-712) estaba dirigiendo la importante escuela del Hua-yen (en japonés: Kegon) basada en el *Avatamsaka Sutra*, que más tarde proporcionó al Zen una filosofía formal. Tampoco debemos olvidar que no mucho antes de estos dos hombres, Chih-k'ai (538-597) había escrito su notable tratado sobre el *Método mahayana del cese y de la contemplación*[66], que contiene la enseñanza fundamental de la Escuela T'ien-t'ai, que se parece al Zen en muchos puntos. Gran parte del tratado de Chihk'ai prefigura tanto por su contenido como por su terminología las doctrinas de Hui-neng y también las de algunos de sus sucesores inmediatos.

Se dice que Hui-neng tuvo su primer despertar cuando, casi niño, oyó casualmente que alguien leía el *Vajracchedika*. De inmediato salió en busca del monasterio de Hung-jan en Wang-mei para que se le confirmara lo que había entendido y se le diera mayor instrucción. Más adelante nos será útil recordar que su primer *satori* le ocurrió espontáneamente, sin el concurso de un maestro. Su biografía lo representa como un campesino iletrado proveniente de las vecindades de Cantón. Parece que Hung-jan reconoció de inmediato la profundidad de su intuición, pero temiendo que sus orígenes humildes no le permitieran ingresar a una comunidad de monjes eruditos, el Patriarca lo puso a trabajar en la cocina.

Algún tiempo después el Patriarca anunció que estaba buscando un sucesor a quien pudiera transmitir su cargo junto con su manto y con la escudilla de mendigo (que se decía proveniente del Buddha), que eran sus insignias. Este honor iba a ser conferido a la persona que presentara el mejor poema donde se debía expresar cómo entendía el Budismo. El principal monje de la comunidad era un cierto Shen-hsiu, y todos los demás naturalmente supusieron que el cargo pasaría a sus manos, y por tanto no intentaron competir.

Shen-hsiu, sin embargo, dudaba de su propia interpretación y decidió presentar el poema anónimamente, y declararse autor sólo si el Patriarca lo aprobaba. Durante la noche, por tanto, colocó en el corredor, cerca de las habitaciones del Patriarca, las siguientes líneas:

> El cuerpo es el árbol Bodhi;
> la mente, como un brillante espejo de pie.
> Cuida de limpiarlo siempre, sin dejar que junte polvo. [l]

A la mañana siguiente el Patriarca leyó el poema y ordenó que se quemara incienso ante él, y dijo que todo el que lo pusiera en práctica podría realizar su propia naturaleza. Pero cuando Shen-hsiu lo fue a ver privadamente y le dijo que él era el autor, el Patriarca declaró que su interpretación distaba mucho de ser perfecta.

Al día siguiente apareció otro poema al lado del primero:

> Jamás hubo un árbol Bodhi,
> ni brillante espejo de pie.
> En realidad nada existe,
> ¿dónde, pues, se va a juntar el polvo? [m]

El Patriarca sabía que sólo Hui-neng podía haber escrito esto, pero a fin de evitar celos borró el poema con su zapato y llamó a Hui-neng a su cuarto en privado, de noche. Una vez allí le confirió el patriarcado, el manto, y la escudilla, y le pidió que huyera a las montañas hasta que los otros monjes hubieran apaciguado sus sentimientos heridos y llegara el momento oportuno para comenzar su enseñanza pública.[67]

Si comparamos ambos poemas notaremos en seguida el sabor peculiar del Zen en el de Hui-neng. El poema de Shen-hsiu refleja lo que aparentemente era la

concepción popular y general de *dhyana* en el Budismo chino. Evidentemente se lo entendía como una disciplina de meditación en posición de sentado *(ts'o-ch'an)* en la que la mente era purificada por una intensa concentración que hacía cesar todos los pensamientos y apegos. Si se toman literalmente, muchos textos budistas y taoístas confirmarán esta opinión de que el supremo estado de conciencia es una conciencia vacía de todo contenido, de toda clase de ideas, sentimientos y aun sensaciones. Hoy en la India esto constituye una noción muy difundida del *samadhi*. Y nuestra experiencia en el Cristianismo puede presentarnos como algo familiar esta interpretación literal, que a veces predomina aun en altas esferas.

Hui-neng afirmaba que un hombre con la conciencia vacía no se diferencia de «un leño o una piedra». Subrayaba que la idea de purificar la mente era confusa y desacertada porque «nuestra naturaleza es algo fundamentalmente claro y puro». En otras palabras, no hay semejanza entre la conciencia o mente y el espejo que puede limpiarse. La verdadera mente es «no-mente» *(wu-hsin)*, lo cual quiere decir que no debe ser considerada como un objeto de pensamiento o acción, como si fuera una cosa que puede agarrarse y controlarse. El intento de actuar sobre la propia mente es un círculo vicioso. Tratar de purificarla es contaminarse con la pureza Evidentemente esto es la filosofía taoísta de la naturalidad, según la cual una persona no es genuinamente libre, desapegada, o pura, cuando su estado de ánimo resulta de una disciplina artificial. Es sólo un imitador de la pureza que finge tener clara conciencia. De aquí el desagradable fariseísmo de quienes son deliberada y metódicamente religiosos.

Hui-neng enseñaba que en lugar de tratar de purificar o vaciar la mente simplemente tenemos que soltarla, porque la mente no es algo que pueda agarrarse. Soltar la mente equivale también a soltar la serie de pensamientos e impresiones *(nien)* que entran y salen —por así decir— de la mente, sin sujetarlos, capturarlos ni meterse con ellos.

> Los pensamientos van y vienen por sí mismos, pues mediante el uso de la sabiduría no hay bloqueo. Tal es el *samadhi* de *prajna*, y la liberación natural. Tal es la práctica de la «ausencia de pensamiento» [*wu-nien*]. Pero si no piensas en nada absolutamente y de inmediato ordenas a tus pensamientos cesar, esto hay que atarlo con el nudo de un método, y se llama concepción obtusa. (2) [n]

De la concepción usual de la meditación, dice:

> Concentrarse en la mente y contemplarla hasta que esté quieta es una enfermedad y no *dhyana*. Refrenar el cuerpo permaneciendo sentado por largo tiempo ¿qué beneficio le trae al Dharma? (8) [o]

Y por otra parte:

> Si empiezas a concentrar la mente en la quietud, no producirás más que una quietud innatural… ¿Qué significa la palabra «meditación» [*ts'o-ch'an*]? En esta escuela significa la ausencia de barreras y de obstáculos; está más allá de todas las situaciones objetivas, buenas o malas. La palabra «sentarse» [*ts'o*] no significa excitar los pensamientos en la mente. (5) [p]

Refutando el falso *dhyana* de la mera vacuidad mental, Hui-neng compara el Gran Vacuo con el espacio, y lo llama grande no porque esté vacío sino porque contiene el sol, la luna y las estrellas. Así *dhyana* consiste en tomar conciencia de que nuestra naturaleza es como el espacio, y que los pensamientos y las sensaciones van y vienen dentro de esta «mente original» como los pájaros en el cielo, sin dejar rastro. En su escuela el despertar es «súbito» porque es para los de entendimiento agudo más bien que para los de entendimiento lento. Estos últimos necesariamente tienen que entender paso a paso, o mejor dicho, después de largo tiempo, porque la doctrina del Sexto Patriarca no admite etapas de crecimiento. Estar despierto significa estar totalmente despierto porque, como carece de partes o divisiones, no se toma conciencia de la naturaleza del Buddha poco a poco.

Las últimas instrucciones que dio a sus discípulos contienen una interesante clave para el desarrollo posterior del *mondo* o método de enseñanza mediante «preguntas y respuestas»:

> Si al interrogarte alguien pregunta por el ser contéstale con el no ser. Si pregunta por el no ser contéstale con el ser. Si pregunta por el hombre corriente contesta hablándole del sabio. Si pregunta por el sabio contesta hablándole del hombre corriente. Con este método de opuestos en relación recíproca se produce la comprensión del Camino Intermedio. A cada pregunta que te haga contesta hablándole de su opuesto. (10) [q]

Hui-neng murió en 713, y con él terminó la institución del Patriarcado, y el árbol genealógico zen echó varias ramas. La tradición de Hui-neng pasó a cinco discípulos: Huai-jang (muerto en 775), Ch'ing-yüan (muerto en 740), Shen-hui (668-770), Hsüan-chüeh (665-713), y Hui-chung (677-744)[68].

Los descendientes espirituales de Huai-jang y de Hsing-ssu siguen viviendo hoy como las dos principales escuelas zen del Japón: la rinzai y la soto. En los dos siglos posteriores a la muerte de Hui-neng los descendientes y escuelas de Zen proliferaron en líneas muy complejas. Bastará con tomar en cuenta algunos de sus individuos más influyentes[69].

Las obras y testimonios de los sucesores de Hui-neng continúan ocupándose de la naturalidad. Basándose en el principio de que «la verdadera mente es la ausencia de la mente», y de que «nuestra verdadera naturaleza no es ninguna naturaleza (especial)» subraya también que la verdadera práctica de Zen no es una práctica, es decir, la aparente paradoja de ser un Buddha sin intentar ser un Buddha. Según Shen-hui:

> Si uno posee este conocimiento, es contemplación *[samadhi]* sin contemplar, sabiduría *[prajna]* sin saber, práctica sin practicar. (4, 193)

> Todo cultivo de la concentración está mal orientado desde su punto de partida. Pues ¿cómo va a ser posible obtener la concentración cultivando la concentración? (I, 117)

> Si hablamos de actuar con la mente, esta acción ¿consiste en una actividad o en una inactividad de la mente? Si es inactividad, no seremos diferentes de los tontos vulgares. Pero si dices que es actividad, entonces está en el dominio del aferrarse, y quedamos atados por las

pasiones *[klesa]*. ¿De qué modo, pues, podremos obtener la liberación? Los *sravakas* cultivan la vacuidad, se demoran en la vacuidad, y quedan presos de ella. Cultivan la concentración, se demoran en la concentración, y quedan presos de ellos. Cultivan la tranquilidad, se demoran en la tranquilidad, y quedan presos de ella… Si actuar con la mente es disciplinar la mente, ¿cómo vamos a decir que esto es liberación? (I, 118)[70]

En el mismo tono Hsüan-chüeh comienza su célebre poema, el *Canto de la toma de conciencia del Tao (Cheng-tao Ke)*:

¿No ves ese tranquilo Hombre del Tao que ha abandonado el saber y no se esfuerza *[wu-wei]*?

Ni trata de evitar los falsos pensamientos ni busca los verdaderos, pues la ignorancia es en realidad la naturaleza del Buddha, y este ilusorio, cambiante y vacío cuerpo es el cuerpo del Dharma.[71] r

Acerca de Huai-jang —que iniciaba en el Zen a su gran sucesor Ma-tsu (muerto en 788), que entonces estaba practicando la meditación en posición de sentado en el monasterio de Ch'uan-fa— se cuenta la siguiente historia.

—Su reverencia —preguntó Huai-jang—: ¿qué objeto tiene meditar sentado?

—Convertirse en un Buddhá —contestó Ma-tsu.

Entonces Huai-jang tomó una baldosa y comenzó a pulirla sobre una roca.

—¿Qué hace usted, maestro? —preguntó Ma-tsu.

—La estoy puliendo para hacer un espejo —dijo Huai-jang.

—¿Y cómo va a hacer que una baldosa pulida se convierta en un espejo?

—¿Y cómo va a hacer que meditando sentado se convierta en un Buddha?[72] *s*

Ma-tsu fue el primer maestro zen célebre por sus «extrañas palabras y extraordinaria conducta», y se lo presenta como alguien que caminaba como un toro y miraba como un tigre. Cuando un monje le preguntó: «¿Cómo entra en armonía con el Tao?», Ma-tsu le replicó: «Ya estoy en armonía con el Tao». Fue el primero que contestó preguntas acerca del Budismo golpeando a quien interrogaba, o gritándole: «¡Ho!».[73] *t* A veces, sin embargo, era más discursivo, y una de sus conferencias trata el problema de la disciplina así:

El Tao no tiene nada que ver con la disciplina. Si se dice que se lo alcanza mediante la disciplina, cuando la disciplina sea perfecta se lo puede volver a perder (o concluir con la disciplina resulta ser perder el Tao)… Si se dice que no hay disciplina, eso significa ser lo mismo que la gente ordinaria.[74] *u*

Shih-t'ou (700-790), discípulo de Hsing-ssu, en la línea del Zen soto, era aún más directo:

Mi enseñanza, que ha sido transmitida desde los antiguos Buddhas, no depende de la meditación *(dhyana)* ni de ninguna diligente aplicación. Cuando uno alcanza la intuición tal como la alcanzó el Buddha, uno se da cuenta de que la mente es Buddha y que Buddha es la mente, y que la mente, Buddha, los seres sensibles, *bodhi* y *klesa* son una y la misma substancia con distintos nombres.[75]

Su curioso nombre, que significa «Cabeza de piedra», se atribuye al hecho de que vivía en lo alto de una enorme roca cerca del monasterio de Heng-chou.

Con Nan-ch'üan (748-834) —discípulo de Matsu—, y su sucesor Chao-chou

(778-897), la enseñanza del Zen se hizo particularmente animada y perturbadora. El *Wu-men kuan* (14) cuenta que Nan-ch'üan interrumpió una disputa entre sus monjes, que discutían acerca de quién era el dueño de un gato, amenazándolos con partir al animal con su espada si ninguno de los monjes era capaz de decir una «buena palabra», es decir, de dar una inmediata expresión de su Zen. Hubo un silencio de muerte y el maestro cortó al gato en dos. Más tarde Nan-ch'üan contó el incidente a Chao-chou, quien en seguida se puso sus zapatos sobre la cabeza y salió del cuarto. «Si tú hubieras estado allí —dijo Nan-ch'üan— el gato se habría salvado».

Se dice que Chao-chou tuvo su despertar después del siguiente incidente con Nan-ch'üan:

> Chao-chou preguntó:
>
> —¿Qué es el Tao?
>
> El maestro replicó:
>
> —Tu mente ordinaria [es decir, natural] es el Tao.
>
> —¿Cómo podemos volver a ponernos de acuerdo con él?
>
> —Queriendo ponerte de acuerdo con él inmediatamente te desvías de él.
>
> —Pero si no lo intento, ¿cómo puedo conocer al Tao?
>
> —El Tao —dijo el maestro— no pertenece ni al saber ni al no saber. Saber es interpretar mal; no saber es ciega ignorancia. Si realmente comprendes al Tao más allá de toda duda, es como el cielo vacío. ¿Por qué introducir en él el bien y el mal?[76]

Cuando a Chao-chou le preguntaron si un perro tenía naturaleza búdica, lo cual se afirma en la doctrina mahayana corriente, contestó con una sola palabra: «¡No!» (*Wu* w, en japonés: *Mu*)[77]. Cuando un monje le pidió instrucción se limitó a preguntarle si había comido sus gachas, y luego añadió: «Vete a lavar la escudilla».[78] Cuando le preguntaron acerca del espíritu que queda cuando el cuerpo se ha descompuesto, observó: «Esta mañana hay viento otra vez».[79]

Ma-tsu tuvo otro notable discípulo en Po-chang (720-814), que se dice había organizado la primera comunidad de monjes puramente zen, y establecido sus reglas basándose en el principio de que «día sin trabajo, día sin comida». Desde entonces las comunidades zen se caracterizan por la importancia que conceden al trabajo manual y a cierto grado de autarquía económica. Conviene observar que no se trata exactamente de monasterios en el sentido occidental. Son más bien escuelas de entrenamiento, que uno puede abandonar en cualquier momento sin ser criticado. Algunos miembros siguen siendo monjes toda la vida, otros se hacen sacerdotes seglares a cargo de pequeños templos; otros aun pueden volver a la vida laica[80]. A Po-chang se le atribuye la famosa definición del Zen: «Cuando tengas hambre, come; cuando tengas sueño, duerme». Se dice que experimentó su *satori* cuando Ma-tsu le gritó y lo dejó sordo por tres días. También se dice que tenía el hábito de indicar la vida zen a sus discípulos con el dicho: «No te apegues, no busques». Cuando se le preguntó acerca de cómo buscar la naturaleza del Buddha contestó: «Se parece mucho a cabalgar un buey en busca del buey».

Huang-po (muerto en 850), discípulo de Po-chang, tiene también mucha

importancia en este período. No sólo fue el maestro del gran Lin-chi sino también el autor del *Ch'uan Hsin Fa Yao*, o «Tratado sobre los fundamentos de la doctrina de la mente». El contenido de su obra es esencialmenté el mismo cuerpo de doctrina que se encuentra en Hui-neng, Shen-hui y Ma-tsu, pero incluye algunos pasajes de notable claridad y también algunas francas y cuidadosas respuestas a preguntas que se le hacen al final.

Con el acto mismo de buscarla [a la naturaleza búdica] producen el efecto contrario de perderla, porque eso es utilizar el Buddha para buscar el Buddha, y utilizar la mente para agarrar la mente. Aunque hagan todo cuanto puedan para lograr un *kalpa* completo, no podrán alcanzarlo (1)

Si quienes estudian el Tao no despiertan a esta substancia mental, crearán una mente por encima de la mente, buscarán al Buddha fuera de sí mismos y quedarán apegados a formas, prácticas y ejecuciones, todo lo cual es dañino y ajeno al camino que lleva al supremo conocimiento. (3)[81]

Gran parte de su obra se dedica a clarificar el sentido de lo que se entiende por el Vacío, y por «sin mente» (*wu-shin*) y «sin pensamiento» (*wu-nien*), y a todos ellos se los distingue cuidadosamente de la vacuidad y de la nada literales. A lo largo de todo el texto hallamos términos e ideas taoístas.

Temiendo que ninguno de vosotros entendiera, ellos [los Buddhas] le dieron el nombre de Tao, pero vosotros no debéis basar ningún concepto en ese nombre. Así se dice que «una vez cazado el pez, la trampa queda olvidada». (Dicho de Chuang-tzu). Cuando el cuerpo y la mente logran la espontaneidad, se llega al Tao y se comprende la mente universal. (29)… En otros tiempos los hombres tenían mentes agudas. Al oír una sola frase abandonaban el estudio y por eso se los llamaba «los sabios que, abandonando el saber, permanecen en la espontaneidad». En nuestros días la gente sólo busca atiborrarse de conocimientos y deducciones, confiando mucho en las explicaciones escritas y dando a todo esto el nombre de «práctica». (30)[82]

Parece, sin embargo, que la instrucción personal de los discípulos de Huang-po no era siempre tan explicativa. Lin-chi (en japonés: Rinzai), muerto en 867, nunca pudo sacarle una palabra. Cada vez que intentaba hacerle una pregunta Huang-po le pegaba, hasta que desesperado dejó el monasterio y buscó el consejo de otro maestro, Ta-yü, que lo reprendió por ser tan ingrato con la «amabilidad de abuela» que Huang-po le había dispensado. Esto despertó a Lin-chi, que volvió a presentarse ante Huang-po. Pero esta vez fue Lin-chi quien dio el golpe diciendo: «No hay gran cosa en el Budismo de Huang-po, después de todo».[83]

El documento donde constan las enseñanzas de Lin-chi, el *Lin-chi Lu* (en japonés, *Rinzai Roku*), lo muestra como un personaje de inmensa vitalidad y originalidad, que da clase a sus discípulos utilizando un lenguaje popular y algo «picante». Parecería que Lin-chi tratase de utilizar toda la fuerza de su personalidad para producir en el estudiante un inmediato despertar. Una y otra vez los regaña por no tener suficiente fe en sí mismos, por dejar que sus mentes «galopen» en busca de algo que jamás

perdieron, y que «está ante ti en este mismo momento». El despertar para Lin-chi parece ser primordialmente un asunto de «fibra», de tener coraje suficiente para «abandonarse» sin más trámite a la inconmovible fe en que nuestro natural y espontáneo funcionamiento es la mente del Buddha. Su actitud ante el Budismo conceptual, ante la obsesión del estudiante por las etapas a alcanzar y las metas a alcanzar es despiadadamente iconoclasta.

> ¿Por qué hablo aquí? Sólo porque vosotros los seguidores del Tao seguís galopando en busca de la mente y no sois capaces de detenerla. En cambio, los antiguos actuaban con calma, adecuándose a las circunstancias (a medida que se presentaban). ¡Oh vosotros los seguidores del Tao! Cuando alcancéis mi punto de vista estaréis sentados sobre las cabezas de los Buddhas. Los que hayan completado las diez etapas parecerán mequetrefes, y los que hayan llegado al Supremo despertar parecerá que tienen cangas en torno a sus cuellos. Los arhans y los pratyeka-buddhas son como una letrina. *Bodhi* y *nirvana* son como postes para sujetar mulas[84].

Lin-chi pone especial acento en la vida «natural» o «inafectada» *(wu-shih* [z]*)*:

> En el Budismo no cabe hacer esfuerzos. Sé ordinario y nada especial. Descarga tus intestinos y tu vejiga, ponte la ropa, come tu comida. Cuando estés cansado, vete a acostar. Los ignorantes quizá se rían de mí, pero los sabios comprenderán… Cuando vas de un lugar a otro, si consideras que cada uno de ellos es tu hogar, todos ellos serán genuinos, porque cuando las circunstancias se presentan no debes tratar de cambiarlas. Así tus sentimientos usuales, que producen *karma* para los Cinco Infiernos, por sí solos se convertirán en el Gran Océano de la Liberación[85].

Y sobre la creación de *karma* mientras se busca la liberación, dice:

> Fuera de la mente no hay Dharma, y dentro de ella tampoco hay nada que captar. ¿Qué es lo que buscas? Por todas partes dices que al Tao hay que practicarlo y ponerlo a prueba. ¡No te equivoques! Si hay alguien que puede practicarlo, no produce más que *karma* para el nacer y el morir. Hablas de estar perfectamente disciplinado en tus seis sentidos y en las diez mil formas de conducta, pero, tal como yo lo veo, todo esto es crear *karna*. Buscar al Buddha y buscar el Dharma es precisamente hacer *karma* para los infiernos.[86] [aa]

En Ma-tsu, Nan-ch'üan, Chao-chou, Huang-po y Lin-chi podemos percibir el «aroma» del Zen en sus más altos exponentes. Aunque taoísta y budista por su inspiración original, es también algo más que eso. Es muy terrenal, muy positivo, muy directo. La dificultad para traducir los testimonios de estos maestros reside en que su estilo chino no es ni clásico ni moderno, sino más bien la lengua coloquial de la dinastía T'ang. Su «naturalidad» es menos refinada, menos evidentemente hermosa que la de los sabios y poetas taoístas; es casi burda y común. Digo «casi» porque la expresión no es en realidad correcta. Es muy dudoso que podamos establecer paralelos con otras culturas para hacer comparaciones, y el estudiante occidental podrá percibir su aroma mejor observando las obras de arte que el Zen habría de inspirar después. La mejor imagen es la de un jardín que consiste tan sólo en una extensión de arena rastrillada donde se levantan algunas rocas sin tallar, cubiertas de musgos y líquenes, como los que hoy podemos ver en los templos zen de Kioto. Los medios utilizados son los más sencillos que pueda imaginarse; el efecto es tal que

parecería que el hombre no lo hubiera tocado casi, como si hubiera sido transportado intacto desde la costa del mar. Pero en la práctica sólo un artista de mucha sensibilidad y experiencia puede lograrlo. Desde luego, esto inducirá a pensar que el «aroma» del Zen es una especie de estudiado y afectado primitivismo. A veces lo es. Pero el auténtico aroma del Zen aparece cuando un hombre es casi milagrosamente natural sin intentar serlo. Su vida zen no consiste en hacerse a sí mismo sino en *crecer* en ese sentido.

Por esta razón debiera ser evidente que la «naturalidad» de aquellos maestros de la época T'ang no debe ser tomada literalmente, como si el Zen consistiera nada más que en jactarse de ser un individuo completamente ordinario y vulgar, que desecha sus ideales y se comporta como le viene en gana. En realidad esto sería una afectación. La «naturalidad» del Zen florece sólo cuando uno ha perdido toda afectación y conciencia de sí. Pero un espíritu de esta clase va y viene como el viento y es la cosa más imposible de institucionalizar y conservar.

Sin embargo, en la última parte de la dinastía T'ang el genio y la vitalidad del Zen fueron tales que se convertía en la forma de Budismo predominante en China, aunque a menudo muy estrechamente ligado a otras escuelas. Tsung-mi (779841) fue simultáneamente un maestro zen y Quinto Patriarca de la Escuela Hua-yen, representante de la filosofía del *Avatamsaka Sutra*. Esta forma extremadamente madura y sutil de filosofía mahayana fue empleada por T'ung-shan (807-869) al desarrollar la doctrina de las Cinco jerarquías *(wu-wei* [bb]*)* referente a la quíntuple relación de lo absoluto *(cheng* [cc]*)* con lo relativo *(p'ien* [dd]*)*, y su discípulo Ts'ao-chan (840-901) la relacionó con la filosofía del *I Ching* o *Libro de los cambios*. Fa-yen (885-958) y Fen-yang (947-1024) fueron también maestros influyentes que hicieron un profundo estudio del Hua-yen, que hasta hoy constituye por así decir el aspecto intelectual del Zen. Por otra parte, maestros como Te-chao (891-972) y Yen-shou (904-975) mantuvieron estrechas relaciones con las escuelas T'ien-t'ai y de la Tierra Pura.

En 845 el emperador taoísta Wu-tsung persiguió al Budismo durante breve tiempo pero con energía. Templos y monasterios fueron destruidos, sus tierras confiscadas, y los monjes obligados a volver a la vida laica. Afortunadamente su entusiasmo por la alquimia taoísta pronto lo absorbió en experimentos con el «Elixir de la Inmortalidad» que, después de probarlo, le produjo la muerte. El Zen sobrevivió a la persecución mejor que cualquier otra escuela, y comenzó una larga era en la que gozó de favores imperiales y populares. Cientos de monjes se agolpaban en sus ricas instituciones monásticas y las fortunas de la escuela prosperaron tanto y su número se elevó de tal modo que la conservación de su espíritu se convirtió en un serio problema.

La popularidad casi invariablemente acarrea el menoscabo de la calidad. Cuando el Zen llegó a ser menos un movimiento espiritual libre y más una institución establecida, su carácter sufrió un curioso cambio. Se hizo necesario «estandarizar»

sus métodos y encontrar medios para que los maestros pudieran controlar a gran número de estudiantes. Existían también los problemas especiales que surgen en las comunidades monásticas cuando aumenta el número de sus miembros, se endurecen sus tradiciones, y sus novicios tienden cada vez más a ser meros niños sin vocación natural, a quienes sus piadosas familias envían para que reciban instrucción. Este último factor tuvo efectos de vastas consecuencias sobre el desarrollo del Zen institucional, pues la comunidad zen dejó de ser preponderantemente una asociación de hombres maduros con intereses espirituales para convertirse más bien en una escuela eclesiástica con pensionado para adolescentes.

En estas circunstancias el problema de la disciplina se hizo vital. Los maestros zen se vieron obligados a preocuparse no sólo por la forma de liberarse de la convención, sino también por el problema de inculcar convenciones, modales corrientes y costumbres morales en los novatos. Es conveniente que el estudiante occidental maduro que encuentra interesante al Zen como filosofía o como camino de liberación tenga presente este hecho, de lo contrario puede llevarse una desagradable sorpresa con el Zen monástico tal como existe hoy día en Japón. Hallará que el Zen es una disciplina que se enseña a palos. Encontrará que, aunque todavía sigue siendo un medio eficaz de liberación para quienes se interesan por sus ideales más altos, su mayor preocupación se cifra en un régimen disciplinario que «educa el carácter» del mismo modo que la anticuada *public school* inglesa o el noviciado jesuita. Pero lo hace muy bien. El «tipo zen» es una personalidad excelente —para lo que puede ser una personalidad—: confiado en sí mismo, capaz de humor, limpio y ordenado hasta en sus menores detalles, enérgico sin apresuramientos, y duro como el hierro aunque dotado de fina sensibilidad estética. La impresión general que hacen estos hombres es el mismo tipo de equilibrio que el muñeco Daruma: no son rígidos pero no se los puede voltear.

Otro problema crucial surge cuando una institución espiritual se vuelve próspera y poderosa: el problema muy humano de la competición para el cargo, y de quién tiene derecho de ser el maestro. El *Ch'uan Teng Lu* o *Registro de la transmisión de la Lámpara*, escrito por Tao-yüan alrededor de 1004, muestra preocupación por este problema, pues uno de los principales objetivos de esta obra es establecer una adecuada «sucesión apostólica» de la tradición zen, de modo que nadie pueda pretender autoridad a menos que su *satori* haya sido aprobado por alguien que hubiera sido aprobado… hasta los tiempos del mismo Buddha.

Sin embargo, nada es más difícil que establecer los méritos adecuados en el imponderable reino del conocimiento espiritual. Cuando los candidatos son pocos, el problema no es tan grave, pero cuando un maestro es responsable de varios centenares de estudiantes, el proceso de enseñar y controlar requiere la estandarización. El Zen resolvió este problema con notable ingenio, empleando un medio que no sólo proporcionaba una prueba de competencia sino —lo que es mucho más importante— un medio de transmitir la experiencia del Zen con un mínimo de

falsificación.

Este extraordinario invento fue el sistema de *kung-an* [ee] (en japonés: *koan*), o «problema zen». Literalmente ese término significa «documento público» o «caso» en el sentido de una decisión que crea precedente jurídico. Así el sistema *koan* implica «aprobar» una serie de pruebas basadas en los *mondo* o anécdotas de los viejos maestros. Uno de los primeros *koans* es la respuesta negativa que Chao-chou dio a la pregunta acerca de si un perro tiene naturaleza búdica. El estudiante debe mostrar que ha experimentado el sentido del *koan* mediante una demostración especial y generalmente no verbal que tiene que descubrir intuitivamente.[87]

El período de prosperidad que llegó con los siglos décimo y undécimo fue acompañado de una sensación de aflojamiento espiritual que a su vez promovió el estudio de los grandes maestros T'ang.

Sus anécdotas luego fueron recogidas en antologías como el *Pi-yen Lu* (1125) y el *Wu-men kuan* (1229). En la décima o undécima generación posterior a Lin-chi, Yüan-wu (1063-1135) y su discípulo Ta-hui (1089-1163) comenzaron a utilizar estas anécdotas en el método *koan*. Sin embargo, algo que ya comenzaba a parecérsele había sido empleado por Huang-lung (1002-1069) a fin de hacer frente al gran número de estudiantes que lo seguían. Inventó tres preguntas que servían de *tests* y que se conocieron con el nombre de «Las tres barreras de Huang-lung».

> *Pregunta*: Todo el mundo tiene un lugar de nacimiento. ¿Dónde está tu lugar de nacimiento?
> *Respuesta*: Esta mañana temprano comí gachas de arroz. Ahora de nuevo tengo hambre.
> *Pregunta*: ¿En qué sentido mi mano es como la mano del Buddha?
> *Respuesta*: Tocando el laúd bajo la luna.
> *Pregunta*: ¿En qué sentido mi pie es como el casco de una mula?
> *Respuesta*: Cuando la garza blanca se para en la nieve tiene otro color.[88]

Sin duda las respuestas dadas fueron las réplicas originales a las preguntas, pero luego el problema comprende tanto la pregunta como la respuesta, pues el estudiante debe percibir la relación que existe entre ambas y que, como es fácil ver, no es nada evidente. Por el momento bastará decir que cada *koan* tiene un «punto» que es algún aspecto de la experiencia zen, que este punto a menudo queda oculto por el hecho de ponerlo mucho más de relieve de lo que uno esperaría, y que los *koans* se interesan no sólo por el primer despertar al Vacío sino también por su posterior expresión en la vida y en el pensamiento.

El sistema *koan* fue desarrollado en la Escuela zen Lin-chi (Rinzai), pero encontró oposición. La Escuela soto consideró que era demasiado artificial. Mientras los defensores del método *koan* utilizaban esta técnica como un medio para alentar la abrumadora «sensación de duda» *(i ching* [ff]*)* que consideraban esencial como condición del *satori*, la Escuela soto sostenía que se prestaba demasiado fácilmente a esa búsqueda del *satori* que lo aleja o —lo que es peor— que produce un *satori* artificial. Los partidarios de la Escuela rinzai a veces dicen que la intensidad del *satori* es proporcional a la intensidad de la sensación de duda o ciega búsqueda que lo

precede, pero para los soto este hecho significa que *satori* tiene carácter dualista, y que por tanto no es más que una artificial reacción emotiva. Por ello la concepción soto afirmaba que el *dhyana* adecuado consistía en la acción sin motivos *(wu-wei)*, en «quedarse sentado nada más que para estar sentado», o en «caminar nada más que por caminar». Por tanto estas escuelas recibieron, respectivamente, los nombres de *k'an-hua* Zen (Zen observador de la anécdota) y *mo-chao* Zen (Zen iluminado en silencio).

El monje T'ien-t'ai, en japonés llamado Eisai (1141-1215), que estableció monasterios en Kioto y Kamakura bajo patronato imperial, introdujo en Japón en 1190 la Escuela rinzai del Zen. La Escuela soto fue introducida en 1227 por el extraordinario genio de Dogen (1200-1253), que estableció el gran monasterio de Eiheiji, rehusando, sin embargo, aceptar favores imperiales. Hay que observar que el Zen llegó al Japón poco después de iniciarse la era Kamakura, cuando el dictador militar Yoritomo y sus *samurai* arrebataron el poder que estaba en manos de la nobleza decadente. Esta coincidencia histórica proporcionó a la clase militar de los *samurai* un tipo de Budismo que les resultaba muy atractivo por sus cualidades prácticas y terrenales, y también por su modalidad sencilla y directa. Así surgió la peculiar forma de vida llamada *bushido*, el Tao del guerrero, que consiste esencialmente en la aplicación del Zen a las artes de la guerra. La asociación de la doctrina pacifista del Buddha con las artes militares siempre ha sido un enigma para los budistas de las demás escuelas. Parece implicar un completo divorcio entre el despertar y la moralidad. Pero hay que hacer comprender que, en su esencia, la experiencia budista consiste en liberarse de toda clase de convenciones, inclusive de las convenciones morales. Por otra parte, el Budismo no es una rebelión contra la convención. En sociedades en las que la casta militar es parte integrante de la estructura convencional y se acepta el papel del guerrero como una necesidad, el Budismo hará posible que el guerrero cumpla su papel como budista. No menos enigmático debería ser para un cristiano pacifista el culto medieval de la caballería.

La contribución del Zen a la cultura japonesa no se limita de ningún modo al *bushido*. Ha ingresado en casi todos los aspectos de la vida del pueblo: en su arquitectura, poesía, pintura, jardinería, juegos atléticos, oficios y profesiones; ha penetrado en el habla y el pensamiento cotidianos de la gente más ordinaria. Gracias al genio de monjes zen como Dogen, Hakuin y Bankei, de poetas como Ryokan y Basho, y de pintores como Sesshu, el Zen se ha hecho muy accesible a la mentalidad común.

Dogen, en particular, hizo una aportación de incalculable valor a su país natal. Su inmensa obra, el *Shobogenzo* («Tesoro del ojo de la verdadera doctrina»), fue escrita en lengua vernácula y abarca todos los aspectos del Budismo, desde su disciplina formal hasta sus intuiciones más profundas. Explica su doctrina del tiempo, del cambio y de la relatividad, con ayuda de las más atractivas imágenes poéticas. Es de lamentar que hasta ahora nadie haya tenido tiempo y talento para traducir esta obra al inglés. Hakuin (1685-1768) reconstruyó el sistema *koan* y se dice que instruyó a no

menos de ochenta sucesores en la doctrina zen. Bankei (1622-1693) inventó un método para presentar el Zen tan fácil y sencillamente que parecía casi demasiado bueno para creer que fuera verdadero. Hablaba a grandes grupos de granjeros y campesinos, pero parece que ninguna persona «importante» se atrevió a seguirlo.[89]

Entretanto el Zen continuó prosperando en China hasta bien avanzada la dinastía Ming (13681643), época en que comenzaron a borrarse las divisiones entre las diferentes escuelas del Budismo, y la popularidad de la Escuela de la Tierra Pura, con su «método fácil» de invocar el Nombre de Amitabha, comenzó a unirse a la práctica *koan* y finalmente a absorberla. Unas cuantas comunidades parecen haber sobrevivido hasta hoy, pero, en la medida en que he podido estudiarlas, parece que se inclinan hacia la Escuela soto o hacia las preocupaciones «ocultistas» del Budismo tibetano. En cualquiera de esos casos tienen una concepción del Zen entremezclada con una doctrina compleja y cuestionable acerca de la anatomía psíquica del hombre, que parecería derivar de ideas de la alquimia taoísta[90].

La historia del Zen chino plantea un problema fascinante. Tanto el Zen rinzai como el Zen soto, tal como hoy los encontramos en los monasterios japoneses, dan enorme importancia a *za-zen* o meditación en posición de sentado, práctica que siguen durante varias horas del día haciendo hincapié en la postura y el método de respiración correcta. Practicar Zen es, de hecho, practicar *zazen*, a lo cual la Escuela rinzai añade sanzen, la visita periódica al maestro *(roshi)* para presentarle la presunta solución del koan. Sin embargo, el *Shen-hui Ho-chang I-chi* registra la siguiente conversación entre Shen-hui y un cierto Ch'eng:

> El Maestro preguntó a Ch'eng:
>
> —¿Qué método hay que practicar para ver el interior de nuestra propia naturaleza?
>
> —Ante todo es necesario aplicarse a la práctica de sentarse con las piernas cruzadas en *samadhi*. Una vez obtenido el *samadhi*, mediante el *samadhi* uno tiene que despertar *prajna* dentro de sí. Mediante *prajna* uno puede ver el interior de su propia naturaleza.
>
> Shen-hui.— Cuando uno practica *samadhi*, ¿no es esto una actividad deliberada de la mente? Ch'eng.— Sí. Shen-hui.— Entonces esta deliberada actividad de la mente es una actividad de la conciencia restringida, y ¿cómo puede producir una visión del interior de nuestra propia naturaleza?
>
> Ch'eng.— Para ver el interior de nuestra propia naturaleza tenemos que practicar *samadhi*. De lo contrario ¿cómo podríamos verla?
>
> Shen-hui.— Toda práctica de *samadhi* es una concepción fundamentalmente equivocada. ¿Cómo puede ser que practicando *samadhi* uno puede alcanzar el *samadhi*? (I, 111)

Ya hemos mencionado la anécdota de Matsu y Huai-jang, en la que este último comparó la meditación en posición de sentado con el pulir una baldosa para hacer un espejo. En otra ocasión Huai-jang dijo:

> Si te ejercitas en la meditación en posición de sentado [*za-zen*] te ejercitas para ser un Buddha sentado. Si te ejercitas en *za-zen* (debes saber que) el Zen no consiste ni en estar sentado ni en estar de pie. Si te ejercitas para ser un Buddha sentado (debes saber que) el Buddha no es una forma fija. Como el Dharma carece de morada (fija) no es cuestión de elegir. Si (te conviertes) en un Buddha sentado, precisamente matas a Buddha. Si te adhieres a la posición de sentado no alcanzarás el principio (del Zen).[91] *gg*

Esta parece ser la doctrina que se repite en todos los maestros T'ang desde Hui-neng a Lin-chi. En ninguna de sus enseñanzas he podido encontrar ninguna instrucción o recomendación del tipo *za-zen* que hoy consiste en la principal preocupación de los monjes zen[92]. Por el contrario, esa práctica es discutida una y otra vez en la forma aparentemente negativa de las dos citas que acabamos de transcribir.

Podría suponerse que *za-zen* formaba parte de la regla de vida normal del monje zen al punto de que nuestras fuentes no se molestan en discutirla, y que sus enseñanzas se dirigen a los estudiantes aventajados que han llegado a dominar *zazen* de tal modo que ya es hora de ir más allá. Pero esa suposición no concuerda muy bien con las referencias a los enormes grupos de clérigos y de laicos que escuchaban algunos de los discursos, pues sería bastante fantástico suponer que China estaba llena de yoguis. Los discursos con frecuencia comienzan diciendo, de una manera bastante breve y directa, que sus enseñanzas van dirigidas a aquellos que ya han adquirido las virtudes budistas. Pero esto podría significar simplemente que van dirigidas a la gente madura que domina las convenciones morales y sociales corrientes, y que por tanto no corre peligro de utilizar el Budismo como pretexto de rebelión contra la decencia común.

Por el contrario, podría suponerse que el tipo de *za-zen* criticado se practica con una finalidad: la de «obtener» el conocimiento búdico en lugar de «sentarse nada más que por sentarse». Esta suposición concordaría con la objeción que hace la Escuela soto a la Escuela rinzai por su método de cultivar el estado de «gran duda» mediante el *koan*. Aunque los soto no son muy justos con los rinzai en este punto, ello sería una plausible interpretación de la doctrina de los primeros maestros. Sin embargo, hay varias referencias a la idea de que permanecer sentado por largo tiempo no es mucho mejor que estar muerto. Desde luego, hay situaciones en que es adecuado estar sentado —lo mismo que ocurre con el estar de pie, el caminar o el yacer—, pero imaginar que la posición de sentado contiene alguna virtud especial es «apego a la forma». Así en el *T'an-ching* Hui-neng dice:

> Un hombre vivo que se sienta y no se acuesta; un hombre muerto que yace y no se sienta. Después de todo ambos son sólo sucios esqueletos. (8) [hh]

Aun en el Zen japonés encontramos a veces una práctica zen que no concede especial importancia a *za-zen*, sino que más bien subraya la utilización de nuestro trabajo habitual como medio de meditación. Este fue sin duda el caso de Bankei[93], y en este principio se basa la aplicación corriente de artes tales como «la ceremonia del té», el tocar la flauta, el dibujo a pincel, la ballestería, la esgrima y el *ju-jutsu* como métodos de practicar el Zen. Acaso la exageración del *za-zen* en tiempos más recientes forma parte de la conversión del Zen monástico en una escuela de varones. Tener a los muchachos sentados durante horas seguidas bajo la mirada vigilante de monitores armados de estacas es sin duda un método seguro para evitar que hagan

diabluras.

Con todo, por más que el *za-zen* pueda haber sido exagerado en el Lejano Oriente, acaso una cierta dosis de «sentarse nada más que por sentarse» fuera lo mejor para las mentes nerviosas y los cuerpos agitados de los europeos y americanos. Siempre, claro está, que no se les ocurra utilizarlo como un método para convertirse en Buddhas.

SEGUNDA PARTE

LOS PRINCIPIOS Y LA PRÁCTICA

I. «VACÍO Y MARAVILLOSO»

Las primeras palabras del más antiguo de los poemas zen dice:

> El camino [Tao] perfecto carece de dificultad. Salvo que evita elegir y escoger. Sólo cuando dejas de sentir agrado y desagrado comprenderás todo claramente. Por la diferencia de un pelo quedan separados el cielo y la tierra. Si quieres alcanzar la sencilla verdad no te preocupes del bien y del mal. El conflicto entre el bien y el mal es la enfermedad de la mente.[94] *a*

No se trata de esforzarse por silenciar los sentimientos y cultivar una blanda indiferencia. Se trata de penetrar con la mirada la universal ilusión de que lo bueno o agradable puede ser arrancado de lo malo o doloroso. El primer principio del Taoísmo dice que

> Cuando todos reconocen la belleza como bella, ya hay fealdad;
> cuando todos reconocen la bondad como buena, ya hay mal.
> «Ser» y «no ser» surgen recíprocamente;
> lo difícil y lo fácil se realizan recíprocamente;
> lo largo y lo corto se contrastan recíprocamente;
> lo alto y lo bajo se ponen recíprocamente;
> antes y después están en recíproca secuencia.[95]

Comprender lo que esto quiere decir significa comprender que el bien sin el mal es como el arriba sin el abajo, y convertir en ideal la persecución del bien es como querer desembarazarse de la izquierda doblando constantemente hacia la derecha. Por tanto se está obligado a girar en círculos.[96]

Es una lógica tan sencilla que nos sentimos tentados de pensar que se trata de una ultrasimplificación. La tentación es aún mayor porque trastorna la más cara ilusión de la mente humana, que es que con el correr del tiempo todo será cada vez mejor. Según la opinión general, si esto no fuera posible la vida humana carecería de todo sentido e incentivo. La única alternativa de una vida de constante progreso se considera que es una mera existencia, estática y muerta, tan triste y anodina que casi convendría suicidarse. La noción misma de «la única alternativa» muestra cuán firmemente atada al esquema dualista está la mente, y cuán difícil es pensar en términos ajenos al bien y al mal, o a una turbia mezcla de ambos.

Zen consiste en liberarse de este esquema. Su punto de partida, aparentemente lúgubre, es comprender el absurdo de elegir, de creer que la vida puede ser muy mejorada por la constante selección del «bien». Hay que comenzar por «tener la sensación» de la relatividad y por saber que la vida no es una situación donde haya algo que agarrar o ganar, como si fuera algo a lo cual llegamos de afuera, como un pastel o un barril de cerveza. Tener éxito es siempre fracasar, en el sentido de que mientras más éxito tenemos mayor es la necesidad de continuar teniendo éxito. Comer es sobrevivir para tener hambre.

La ilusión de la mejoría surge en momentos de contraste, como cuando uno se da vuelta de la izquierda a la derecha en una cama dura. La posición es «mejor» mientras dura el contraste, pero no pasa mucho tiempo sin que la segunda posición comience a sentirse como la primera. Entonces nos procuramos una cama más cómoda y por un rato dormimos en paz. Pero la solución del problema deja un extraño vacío en nuestra conciencia, un vacío que pronto se llena con la sensación de otro contraste intolerable, hasta entonces inadvertido y tan urgente y desconcertante como el problema de la cama dura. El vacío surge porque la sensación de comodidad puede mantenerse sólo en relación a la sensación de incomodidad, así como la imagen es visible al ojo en razón del fondo contrastante. El bien y el mal, lo agradable y lo doloroso son tan inseparables, tan idénticos en su diferencia —como las caras de una moneda—, que como dicen las brujas en *Macbeth*,

> Fair is foul, and foul is fair,

o, como lo expresa un poema que figura en el *Zenrin Kushu*[97]:

> Recibir disgustos es recibir felicidad; recibir acuerdo es recibir oposición. [b]

Otro lo dice con una imagen más vivaz:

> Al crepúsculo, el gallo anuncia el amanecer; a medianoche, el sol brillante. [c]

No por esta razón el Zen adopta la actitud de que es tan inútil comer cuando se tienen ganas que lo mismo da dejarse morir de hambre, ni es tan inhumano que llegue a decir que cuando nos pica no debemos rascarnos. La desilusión con respecto a la búsqueda del bien no implica el mal del estancamiento como alternativa necesaria, porque la condición humana es como la de «las pulgas en la plancha caliente». Ninguna de las alternativas ofrece solución, porque la pulga que cae tiene que saltar, y la pulga que salta tiene que caer. Elegir es absurdo porque no hay elección.

Por consiguiente, a la mentalidad dualista le parecerá que el punto de vista del Zen es el del fatalismo que se opone al de la libre elección. Cuando a Mu-chou le preguntaron: «Nos vestimos y comemos todos los días. ¿Cómo podemos escapar de tener que ponernos la ropa y comer alimentos?». Mu-chou contestó: «Nos vestimos; comemos». «No comprendo», dijo el monje. «Si no comprendes, ponte la ropa y come.»[98] [d] Cuando se le preguntó cómo escapar del calor, otro maestro le dijo al que le formuló la pregunta que fuera al lugar donde no hace ni frío ni calor. Cuando le pidieron que se explicara replicó: «En verano sudamos; en invierno tiritamos». O, como lo dice un poema:

> Cuando hace frío nos reunimos en torno al fogón ante el fuego llameante;
> cuando hace calor, nos sentamos a la orilla del arroyo montañés, en el bosquecillo de bambúes.[99] [e]

Desde ese punto de vista podemos

Ver el sol en medio de la lluvia; sacar agua clara del corazón del fuego. [f]

Pero este punto de vista no es fatalista. No es la mera sumisión a la inevitabilidad de tener que sudar cuando hace calor, tiritar cuando hace frío, comer cuando se tiene hambre, y dormir cuando se está cansado. Someterse al destino implica la existencia de alguien que se somete, alguien que es inerme títere de las circunstancias; mas para el Zen no hay tal persona. Considera que la dualidad de sujeto y objeto, del cognoscente y de lo conocido es tan relativa, recíproca y separable como cualquier otra. No sudamos *porque* hace calor; el sudar es el calor. Es tan cierto decir que el sol es la luz debido a los ojos como decir que los ojos ven la luz debido al sol. Este punto de vista no nos es familiar debido a nuestra arraigada convención que nos hace pensar que el calor viene primero y luego, por casualidad, el cuerpo transpira. Decirlo de la otra manera resulta sorprendente, como si dijéramos «queso con pan» en lugar de «pan con queso». Así el *Zenrin Kushu* dice:

El fuego no espera al sol para ser caliente, ni el viento a la luna para ser frío.

Esta chocante y aparentemente ilógica inversión del sentido común acaso pueda aclararse más con la imagen, favorita del Zen, de «la luna en el agua». El fenómeno de la reflexión de la luna en el agua es comparable a la experiencia humana. El agua es el sujeto, la luna el objeto. Cuando no hay agua no hay reflexión de la luna en el agua, y lo mismo cuando no hay luna. Pero cuando sale la luna, el agua no espera para recibir su imagen, y cuando se vierte una gota de agua, por pequeña que sea, la luna no espera para arrojar su reflejo. En efecto, la luna no se propone arrojar reflejos, y el agua no recibe su imagen a propósito. El suceso es producido tanto por el agua como por la luna, y así como el agua manifiesta el brillo de la luna, la luna manifiesta la claridad del agua. Otro poema que figura en el *Zenrin Kushu* dice:

Los árboles muestran la forma corporal del viento; las olas dan energía vital a la luna. [g]

Para decirlo menos poéticamente: la experiencia humana está determinada tanto por la naturaleza de la mente y la estructura de sus sentidos como por los objetos externos cuya presencia la mente revela. Los hombres se creen víctimas o títeres de su experiencia porque se separan a «sí mismos» de sus mentes, pensando que la naturaleza del compuesto mente-cuerpo es algo que involuntariamente «ellos» han recibido desde fuera. Piensan que no pidieron nacer, que no pidieron se les «diera» un organismo sensorial para sufrir las alternativas del placer y del dolor. Pero el Zen nos pide que encontremos «quién» es el que «tiene» esta mente, y «quién» fue el que no pidió nacer antes que nuestros padres nos concibieran. Entonces resulta que todo el sentimiento de aislamiento subjetivo, de ser alguien a quien le ha sido «dada» una mente y a quien le ocurren experiencias es una ilusión producida por un error de semántica, como una sugestión hipnótica debida a un repetido error del pensar. En efecto, no hay un yo separado del compuesto mente-cuerpo que da estructura a mi experiencia. Igualmente es ridículo hablar de este compuesto mente-cuerpo como si

fuera algo a lo que se le ha «dado» pasivamente cierta estructura. *Es* esa estructura, y antes de que surgiera esa estructura no había compuesto mente-cuerpo.

Nuestro problema surge del hecho de que el poder del pensamiento nos permite construir símbolos de cosas separados de las cosas mismas. Así, podemos hacer un símbolo, una idea de nosotros mismos aparte de nosotros mismos. Como la idea es mucho más comprensible que la realidad, y el símbolo mucho más estable que el hecho, aprendemos a identificarnos con nuestra idea de nosotros mismos. De aquí nace el sentimiento subjetivo de un «yo» que «tiene» una mente, de un sujeto interiormente aislado a quien le ocurren involuntariamente las experiencias. Con su característico acento en lo concreto, el Zen señala que nuestro precioso «yo» no es más que una idea, útil y legítima si se la toma por lo que es, pero desastrosa si se la identifica con nuestra naturaleza real. La innatural torpeza que acompaña cierto tipo de autoconciencia surge cuando nos damos cuenta del conflicto o contraste entre la idea de nosotros mismos, por una parte, y el sentimiento inmediato y concreto de nosotros mismos, por otra.

Cuando ya no nos identificamos con la idea de nosotros mismos, toda la relación entre el sujeto y el objeto, el cognoscente y lo conocido, sufre un cambio repentino y revolucionario. Se convierte en una relación real, una reciprocidad en la que el sujeto crea al objeto tanto como el objeto crea al sujeto. El cognoscente ya no se siente existiendo aparte de la experiencia. En consecuencia toda pretensión de «sacar» algo de la vida, o de la experiencia, se vuelve absurda. Para decirlo de otra manera, resulta clarísimo que en el hecho concreto no tengo otro yo que la totalidad de las cosas de que soy consciente. Tal es la doctrina Huan-yen (Kegon) de la red de joyas, *shih shih wu ai* (en japonés: *ji ji mu ge*) en la que cada joya refleja todas las demás.

La sensación de aislamiento subjetivo se debe también a que no vemos la relatividad de los sucesos voluntarios e involuntarios. Esta relatividad se percibe fácilmente observando el propio aliento, pues con un pequeño cambio del punto de vista es tan fácil sentir que «yo respiro» como que «me respira». Tenemos la impresión de que nuestros actos son voluntarios cuando vienen después de una decisión, e involuntarios cuando ocurren sin decisión. Pero si la decisión misma fuera voluntaria, cada decisión debería ser precedida de una decisión de decidirse, en una regresión infinita que afortunadamente no ocurre. Paradójicamente, si tuviéramos que decidir decidirnos no seríamos libres de decidir. Somos libres de decidir porque la decisión «ocurre». Decidimos sin tener la más mínima idea de cómo lo hacemos. En realidad, la decisión no es ni voluntaria ni involuntaria. «Tener la sensación» de esta relatividad es sufrir otra extraordinaria transformación de nuestra experiencia en conjunto, lo cual puede describirse de dos maneras. Tengo la sensación de que estoy decidiendo todo cuanto ocurre, o, por el contrario, siento que todo, inclusive mis decisiones, ocurre espontáneamente. Pues una decisión —el más libre de mis actos— ocurre como el hipo dentro de mí, o como el canto de un pájaro a mi lado.

Sokei-an Sasaki, maestro zen contemporáneo, que ya ha muerto, describe

vivamente esta manera de ver las cosas:

> Un día borré de mi mente todas las nociones. Abandoné todos los deseos. Descarté todas las palabras con las que pensaba y me quedé quieto. Me sentí un poco raro, como si fuera llevado hacia algo, o como si fuera tocado por algún poder extraño a mí… cuando ¡paf! entré. Perdí los límites de mi cuerpo físico. Desde luego tenía mi piel, pero sentía que estaba en el centro del cosmos. Hablaba, pero mis palabras habían perdido sentido. Vi gente que venía hacia mí, pero todos eran el mismo hombre. ¡Todos eran yo mismo! Nunca había estado en este mundo. Había creído que yo había sido creado, pero ahora tengo que cambiar mi opinión: nunca fui creado. Yo era el cosmos. No existía ningún señor Sasaki individual[100].

Parecería, pues, que liberarse de la distinción subjetiva entre «yo» y «mi experiencia» —al comprobar que mi idea de mí mismo no es mí mismo—, es descubrir la relación real que existe entre mí mismo y el mundo «exterior». El individuo, por una parte, y el mundo, por otra, no son más que los límites o términos abstractos de una realidad concreta que está «entre» ellos, como la moneda concreta está «entre» las abstractas superficies euclídeas de sus dos lados. Análogamente, la realidad de todos los «opuestos inseparables» —vida y muerte, bien y mal, placer y dolor, ganancia y pérdida— es lo que está «entre medio», para lo cual carecemos de palabras.

Al identificarse con la idea de sí mismo el hombre adquiere un precario y especioso sentimiento de permanencia. En efecto, esta idea es algo relativamente fijo; se basa en una serie cuidadosamente elegida de recuerdos de su pasado, recuerdos que han conservado y fijado el carácter. La convención social estimula la fijeza de la idea porque la utilidad misma de los símbolos depende de su estabilidad. Por tanto, la convención lo alienta a asociar su idea de sí mismo con papeles simbólicos y estereotipados, igualmente abstractos, puesto que así podrá formarse una idea de sí mismo bien definida e inteligible. Pero en la medida en que se identifica con la idea fija, se da cuenta de que la «vida» es algo que corre a su lado y lo deja atrás, cada vez más rápidamente a medida que se hace más viejo, a medida que su idea se hace más rígida, más cargada de recuerdos. Mientras más trata de apresar el mundo, más lo siente como un proceso en movimiento.

En cierta ocasión Ma-tsu y Po-chang habían salido de paseo cuando vieron volar sobre ellos algunos gansos salvajes.

—¿Qué son? —preguntó Ma-tsu. —Son gansos salvajes —contestó Po-chang. —¿Adónde van? —inquirió Ma-tsu. —Ya han desaparecido —replicó Po-chang. Súbitamente Ma-tsu tomó a Po-chang de la nariz y se la retorció hasta que lo hizo gritar de dolor. —¿Cómo van a poder desaparecer? —gritó Ma-tsu. En ese momento Po-chang despertó.[101]

La relatividad del tiempo y del movimiento es uno de los principales temas de la obra de Dogen, *Shobogenzo*, en la que dice:

> Si observamos la costa mientras navegamos en un barco, tenemos la impresión de que la costa se mueve; pero si miramos más cerca del barco nos damos cuenta de que es el barco el que se mueve. Cuando consideramos el universo en la confusión del cuerpo y la mente a menudo

caemos en el error de creer que nuestra mente es constante. Pero si en realidad practicamos (el Zen) y volvemos a nosotros vemos que era un error.

Cuando el leño se convierte en ceniza nunca vuelve a ser leño. Pero no debemos adoptar la opinión de que lo que ahora es cenizas antes era un leño. Debemos entender que, de acuerdo con la doctrina del Budismo, el leño permanece en el estado de leño… Hay estados anteriores y posteriores, pero estos estados se hallan claramente separados.

Lo mismo ocurre con la vida y la muerte. Así en el Budismo decimos que el No-nacido es también el Inmortal. La vida es una posición en el tiempo. La muerte es una posición en el tiempo. Son como el invierno y la primavera, y en el Budismo no consideramos que el invierno *se convierte* en primavera, o que la primavera *se convierte* en verano.[102]

Dogen aquí trata de expresar la extraña sensación de momentos intemporales que surge cuando ya no tratamos de resistir el flujo de los acontecimientos, la peculiar quietud y autosuficiencia de los instantes sucesivos en que la mente, por así decir, va con ellos y no trata de detenerlos. Ma-tsu expresa una concepción similar:

Una *sutra* dice: «No es más que un grupo de elementos lo que se junta para hacer un cuerpo». Cuando surge, sólo surgen estos elementos. Cuando cesa, sólo cesan esos elementos. Pero cuando estos elementos surgen, no dicen: «Estoy surgiendo», y cuando cesan, no dicen: «Estoy cesando». Lo mismo ocurre con nuestros pensamientos (o experiencias), tanto con los primeros como con los últimos y con los intermedios los pensamientos se siguen uno a otro sin conexión ninguna. Cada uno está absolutamente tranquilo.[103] *h*

El Budismo con frecuencia ha comparado el curso del tiempo al movimiento aparente de una ola, en la cual el agua real sólo se mueve hacia arriba y hacia abajo, creando la ilusión de que un «trozo» de agua se mueve sobre la superficie. Es similar la ilusión de que hay un «yo» constante que se mueve a través de sucesivas experiencias y que constituye un eslabón entre ellas de tal modo que el joven se convierte en el hombre que se convierte en el viejo que se convierte en el cadáver.

La persecución del bien se relaciona, por tanto, con la persecución del futuro, ilusión por la cual no podemos sentirnos felices sin un «futuro promisorio» para el yo simbólico. Por consiguiente se mide el progreso hacia el bien con el criterio de la prolongación de la vida humana, olvidando que nada es más relativo que nuestro sentido de la duración del tiempo. Un poema zen dice:

La gloria matutina que florece una hora no difiere en esencia del gigante pino que vive un milenario.

Subjetivamente sin duda un jején tiene la sensación de que su duración de unos días es una vida normalmente larga. Una tortuga, con su duración de varios siglos, sentiría subjetivamente lo mismo que el jején. No hace mucho la duración probable de la vida de un hombre corriente era cuarenta y cinco años. Hoy es de sesenta y cinco a setenta años, pero subjetivamente los años pasan más rápido, y la muerte, cuando llega, llega siempre demasiado pronto. Como decía Dogen:

Las flores se van cuando nos apena perderlas, los yuyos llegan mientras nos apena verlos crecer.

Esto es perfectamente natural, perfectamente humano, y no hay modo de

cambiarlo por más que se estire el tiempo.

Por el contrario, medir el valor y el éxito en base al tiempo, y pedir con insistencia seguridades de un futuro promisorio, hacen imposible vivir libremente en el presente y en el futuro «promisorio» cuando este llega. Pues nunca hay otra cosa que el presente, y si no podemos vivir en él no podemos vivir en ninguna parte. El *Shobogenzo* dice:

> Cuando un pez nada, sigue nadando y el agua no se acaba. Cuando un pájaro vuela, sigue volando y el cielo no se acaba. Desde las épocas más remotas jamás un pez se salió del agua nadando, ni un pájaro se salió del cielo volando. Pero cuando un pez necesita un poco de agua, se limita a usar ese poco; y cuando necesita mucha, usa mucha. Así las puntas de sus cabezas están siempre en el borde externo (de su espacio). Si un pájaro vuela más allá de ese borde, muere, y lo mismo ocurre con el pez. Con el agua el pez hace su vida, y el pájaro la hace con el cielo. Pero esta vida es hecha por el pájaro y el pez. Al mismo tiempo, el pájaro y el pez son hechos por la vida.
>
> Así hay el pez, el agua, y la vida, y todos se crean recíprocamente.
>
> Sin embargo, si hubiera un pájaro que quisiera examinar primero el tamaño del cielo, o un pez que primero quisiera examinar la extensión del agua, y luego tratara de volar o de nadar, nunca podrían moverse en el aire o en el agua.[104]

Esta filosofía no se opone a que uno mire adónde va. Se trata más bien de no dar tanta importancia al lugar adonde uno va, en comparación con el lugar donde uno está, que pierda sentido ir allá.

La vida del Zen comienza, por tanto, con la desilusión con respecto a la persecución de ideales que realmente no existen: el bien sin el mal, la complacencia de un yo que no es más que una idea, y el mañana que nunca llega. Porque todas estas cosas son un engaño de símbolos que pretenden ser realidades, y perseguirlos es como caminar atravesando una pared donde un pintor, por convención de perspectiva, ha sugerido un pasaje abierto. En la palabra, el Zen comienza donde ya no hay nada más que buscar, nada que ganar. Hay que subrayar con toda energía que el Zen no debe considerarse como un sistema para mejorar al propio yo o un método para convertirnos en un Buddha. Como decía Lin-chi: «Si un hombre busca al Buddha, ese hombre pierde al Buddha».

En efecto, todas las ideas de automejoramiento y de convertirse en algo o de obtener algo en el futuro se refieren sólo a nuestra imagen abstracta de nosotros mismos. Seguirlas es dar aún más realidad a esa imagen. Por otra parte, nuestro verdadero yo no conceptual ya es el Buddha, y no necesita mejoras. Con el correr del tiempo puede crecer, pero nadie culpa a un huevo por no ser un pollo; menos aún criticamos al lechón por no tener el cuello de la jirafa. Un poema *Zenrin* dice:

> En el paisaje de la primavera no hay ni alto ni bajo;
> las ramas floridas crecen naturalmente, algunas largas,
> otras cortas. [i]

Cuando a Ts’ui-wei le preguntaron qué significaba el Budismo, contestó: «Espera que no haya nadie por aquí y te lo diré». Algún tiempo después el monje volvió a aproximársele diciendo: «Ahora no hay nadie. Hazme el favor de responderme».

Ts’ui-wei lo llevó hasta el jardín y luego al bosquecillo de bambúes, sin decir nada. El monje aún no comprendía, de modo que por último Ts’ui-wei dijo: «Aquí hay un bambú alto; allí hay uno bajo».[105] O, como lo dice otro verso *Zenrin*:

> Una cosa larga es el largo cuerpo del Buddha; una cosa corta es el corto cuerpo del Buddha. [j]

Por tanto, lo que hay que ganar con el Zen se llama *wu-shih* (en japonés: *buji*), que significa «nada en especial», porque, como dice el Buddha en el *Vajracchedika*:

> Del completo e insuperable despertar no saqué absolutamente nada, y por esta misma razón se lo llama «completo e insuperable despertar». (22)

La expresión *wu-shih* significa también «lo perfectamente natural e inafectado», donde no hay agitación ni ajetreo. Un viejo poema chino a menudo sugiere el logro del *satori*:

> El Monte Lu en lluvia y niebla; el Río Che muy crecido. ¡Antes de que fuera allí, no cesaba el dolor del deseo!
>
> Fui allí y retorné… No fue nada en especial: el Monte Lu en lluvia y niebla; el Río Che muy crecido.

Según el famoso dicho de Ch’ing-yüan:

> Antes de estudiar el Zen durante treinta años, veía las montañas como montañas y las aguas como aguas. Cuando llegué a un conocimiento más íntimo, alcancé el punto en el que vi que las montañas no son montañas y las aguas no son aguas. Pero ahora que he llegado a la substancia misma estoy tranquilo. Porque justamente veo las montañas una vez más como montañas y las aguas una vez más como aguas.[106] [k]

Desde luego, la dificultad del Zen reside en volver nuestra atención de lo abstracto a lo concreto, del yo simbólico a nuestra verdadera naturaleza. Mientras nos limitemos a hablar de ello, a dar vueltas en nuestras mentes a ideas acerca del «símbolo» y de la «realidad», o sigamos repitiendo: «Yo no soy la idea de mí mismo», todo esto seguirá siendo mera abstracción. El Zen creó el método *(upaya)* de «apuntar directamente» a fin de escapar de este círculo vicioso, a fin de llamar nuestra atención e imponer el hecho de lo inmediatamente real. Cuando leemos un libro difícil de nada sirve pensar «*Debería* concentrarme», porque uno se pone a pensar en la concentración en lugar de atender a lo que el libro tiene que decir. Análogamente, al estudiar o practicar el Zen de nada sirve pensar en el Zen. Permanecer preso en ideas y palabras acerca del Zen es, como dicen los viejos maestros, «apestar a Zen».

Por esta razón los maestros hablan del Zen lo menos posible, y nos arrojan directamente su realidad concreta. Esta realidad es el «ser tal» *(tathata)* de nuestro mundo natural, no verbal. Si vemos esto tal como es, no hay nada bueno, nada malo, nada intrínsecamente largo o corto, nada subjetivo y nada objetivo. No hay ningún yo simbólico que olvidar y ninguna necesidad de recordar ninguna idea de una realidad concreta.

Un monje preguntó a Chao-chou:

—¿Por qué razón el Primer Patriarca vino del Oeste?

(Se trata de una pregunta formal, que interroga acerca del punto central de la enseñanza de Bodhidharma, es decir, del Zen mismo).

Chao-chou contestó:

—El ciprés está en el jardín.

—¿No estás tratando de demostrarlo por medio de una realidad objetiva? —preguntó el monje. —¡De ningún modo! —replicó el maestro. —Entonces ¿por qué razón el Primer Patriarca vino del Oeste? —¡El ciprés está en el jardín![107] Nótese cómo Chao-chou saca violentamente al monje de su conceptualización de la respuesta. Cuando a T'ung-shan le preguntaron: «¿Qué es el Buddha?», contestó: «Tres libras de lino».

Sobre este punto Yüan-wu comenta:

> Varias respuestas han dado diferentes maestros a la pregunta «¿Qué es el Buddha»… Pero ninguna supera la de T'ung-shan, «tres libras *(chin)* de lino» en lo que toca a su irracionalidad, que corta toda posibilidad de especulación. Algunos comentan que T'ung-shan en ese momento estaba pesando lino, de allí la respuesta… Otros creen que como el que interrogaba no era consciente del hecho de que él mismo era el Buddha, T'ung-shan le contestó en esta forma indirecta. Todos esos son como cadáveres, totalmente incapaces de comprender la verdad viva. Hay todavía otros que consideran las «tres libras de lino» como el Buddha. ¡Qué observaciones tan absurdas y fantásticas hacen![108]

Los maestros están decididos a cortar en forma tajante todo intento de teorizar y especular en torno de estas respuestas. El «apuntar directamente» fracasa por entero en su intención si requiere o estimula algún comentario conceptual.

Fa-yen preguntó al monje Hsüan-tzu por qué nunca le hacía ninguna pregunta acerca del Zen. El monje replicó que ya había alcanzado la comprensión gracias a otro maestro. Apremiado a dar una explicación por Fa-yen, el monje le dijo que cuando le había preguntado a su maestro: «¿Qué es el Buddha?», había recibido esta respuesta: «Ping-ting T'ung-tzu viene a buscar fuego».

—¡Buena respuesta! —dijo Fa-yen—. Pero estoy seguro de que no la comprendes.

—Ping-ting —explicó el monje— es el dios del fuego. Que él busque el fuego es como que yo busque al Buddha. Yo ya soy el Buddha, y no hay nada que pedir.

—¡Justo lo que yo pensaba! —rio Fa-yen—. No lo entendiste.

El monje quedó tan ofendido que abandonó el monasterio; pero luego se arrepintió y regresó, pidiendo humildemente instrucción.

—Pregúntame —dijo Fa-yen.

—¿Qué es el Buddha? —inquirió el monje.

—¡Ping-ting T'ung-tzu viene a buscar fuego![109]

La clave de este *mondo* se halla indicada acaso con más claridad que ninguna otra parte en dos poemas que el budista Ippen Shonin, de la Escuela Tierra Pura, presentó al maestro zen Hoto, que fueron traducidos por Suzuki de los *Dichos de Ippen*. Ippen

fue uno de aquellos que estudiaron el Zen para encontrar una aproximación entre la escuela Zen y la de la Tierra Pura, con su práctica de repetir el Nombre de Amitabha. En japonés la fórmula es *«Namu Amida Butsu!»*. Ippen primero presentó este verso:

> Cuando se pronuncia el Nombre ni el Buddha ni el yo existen:
> na-mu-a-mi-da-bu-tsu,
> sólo se oye la voz.

Hoto consideró que este verso no expresaba muy bien lo que estaba en juego; pero le dio su aprobación cuando Ippen le trajo este otro verso:

> Cuando se pronuncia el Nombre ni el Buddha ni el yo existen:
> ¡Na-mu-a-mi-da-bu-tsu, Na-mu-a-mi-da-bu-tsu![110]

Po-chang tenía tantos estudiantes que se vio obligado a abrir un segundo monasterio. Para encontrar una persona adecuada como maestro reunió a sus monjes y poniendo ante ellos un jarro les dijo:

—Sin llamarlo «jarro», decidme qué es.

El monje principal dijo:

—No se puede decir que sea un trozo de madera.

Entonces el cocinero del monasterio volteó el jarro de un puntapié y se marchó. Al cocinero le confiaron el nuevo monasterio[111]. Vale la pena citar aquí una de las clases de Nan-ch'üan:

> Durante el período *(kalpa)* anterior a la manifestación del mundo no había nombres. Desde el momento en que Buddha llega al mundo hay nombres, y así nos aferramos a las formas. En el gran Tao no hay nada absolutamente secular ni sagrado. Si hay nombres, todo está clasificado en límites y términos. Por tanto, el viejo Al Oeste del Río (es decir, Ma-tsu) decía: «No es mente; no es Buddha; no es nada».[112] *l*

Desde luego, esto refleja la doctrina del *Tao Te Ching* de que

> Lo sin nombre es el origen del cielo y de la tierra; el nombrar es la madre de las diez mil cosas. (1)

Pero lo «sin nombre» de Lao-tzu y el «*kalpa* del vacío» anterior a la manifestación del mundo, al que se refería Nan-ch'üan, no son anteriores al mundo convencional de las cosas en el tiempo. Son el «ser tal» del mundo justamente como es ahora, al cual señalan directamente los maestros zen. El cocinero de Po-chang vivía en ese mundo plenamente despierto y contestó al problema del maestro en sus términos concretos e innombrables.

Un monje preguntó a Ts'ui-wei:

—¿Por qué razón el Primer Patriarca vino del Oeste?

Ts'ui-wei contestó:

—Alcánzame ese apoyo para el mentón.

Tan pronto el monje se lo hubo alcanzado, comenzó a golpearlo con él[113].

Otro maestro estaba tomando té con dos de sus estudiantes cuando de pronto le

arrojó su abanico a uno de ellos preguntándole: «¿Qué es esto?». El estudiante lo abrió y comenzó a abanicarse. «No está mal», comentó el maestro, que agregó: «Y ahora tú», pasando el abanico a otro estudiante, que en seguida cerró el abanico y se rascó el cuello con él. Después volvió a abrirlo, colocó un trozo de torta encima del abanico, y se la ofreció al maestro. A esto se lo consideró aún mejor, porque cuando no hay nombre el mundo ya no está «clasificado en límites y términos».

Sin duda hay cierto paralelismo entre estas demostraciones y el punto de vista de la semántica de Korzybski. Ambas hacen hincapié en la importancia de evitar la confusión entre las palabras y signos, por una parte, y el infinitamente variable mundo «inefable», por otra. Las demostraciones didácticas de los principios semánticos a menudo parecen ser tipos de *mondo*. El profesor Irving Lee, de la Northwestern University, solía levantar una caja de fósforos ante la vista de sus alumnos y preguntar: «¿Qué es esto?». Los estudiantes generalmente caían en seguida en la trampa y decían: «¡Una caja de fósforos!». Entonces el profesor Lee decía: «¡No. No! Es *esto*»; y les tiraba la caja de fósforos añadiendo: «*Caja de fósforos* es un ruido. ¿Es *esto* un ruido?».

Con todo, al parecer Korzybski todavía creía que el mundo «inefable» consistía en una multiplicidad de sucesos infinitamente diferenciados. Para el Zen, el mundo del «ser tal» no es ni uno ni múltiple, ni uniforme ni diferenciado. Un maestro zen podía levantar la mano ante alguien que insistiera en que existen diferencias reales en el mundo, y decirle: «Sin decir una palabra, señala las diferencias entre mis dedos». En seguida se advierte que «mismidad» y «diferencia» son abstracciones. Lo mismo habría que decir de todas las categorizaciones del mundo concreto —aun de «concreto» mismo—, pues términos como «físico», «material», «objetivo», «real», y «existencial», son símbolos extremadamente abstractos. En realidad, mientras más tratamos de definirlos, más sin sentido resultan ser.

El mundo del «ser tal» es hueco y vacío porque a fuerza de fastidiar a la mente hace cesar el pensamiento, produciendo tal confusión en la cháchara de las definiciones que no queda nada que decir. Es evidente, sin embargo, que no nos encontramos literalmente con la nada. Es verdad que cuando se lo apremia, todo intento de apresar nuestro mundo nos deja con las manos vacías. Además, cuando tratamos de estar seguros por lo menos de nosotros mismos, los sujetos que conocen y captan, desaparecemos. No podemos encontrar ningún yo aparte de la mente, y no podemos encontrar ninguna mente aparte de esas mismas experiencias que la mente —ahora desaparecida— trataba de agarrar. Para usar la interesante comparación de R. H. Blyth: cuando estábamos por darle a la mosca un palmetazo, la mosca se voló y se posó en la palmeta. Dicho en términos de la percepción inmediata: cuando buscamos cosas no hay más que mente, y cuando buscamos la mente no hay más que cosas. Por un momento estamos paralizados porque parecería que no tenemos base para actuar, que quedamos sin fundamento donde asentar los pies para dar un salto. Pero así ha sido siempre, y en el momento siguiente nos hallamos tan libres de actuar, hablar y

pensar como siempre, aunque en un extraño y milagroso nuevo mundo donde han desaparecido el «yo» y el «otro», la «mente» y las «cosas». Como dice Te-shan:

> Sólo cuando no tienes nada en tu mente y no hay mente en las cosas estás vacante y espiritual, vacío y maravilloso.[114] *m*

La maravilla sólo puede describirse como la peculiar sensación de libertad de acción que surge cuando ya no sentimos el mundo como una especie de obstáculo que nos enfrenta. Esto no es la libertad en el burdo sentido de hacer lo que a uno le venga en gana y actuar de acuerdo con cualquier capricho: es el descubrimiento de la libertad en las tareas más corrientes porque cuando desaparece el sentido del aislamiento subjetivo ya no se siente al mundo como un objeto intratable.

Yün-men dijo una vez:

—Nuestra escuela te deja ir adonde quieras. Mata y hace nacer; tanto lo uno como lo otro.

Un monje entonces preguntó:

—¿Cómo es que mata?

El maestro replicó:

—El invierno se va y la primavera viene.

—¿Cómo es cuando el invierno se va y la primavera viene? —preguntó el monje.

El maestro dijo:

—Echándote al hombro un cayado vagas por un lado y otro, hacia el Este, o el Oeste, hacia el Sur o el Norte, golpeando las cepas silvestres a tu gusto.[115] *n*

El paso de las estaciones no es algo que haya que sufrir pasivamente, sino algo que «ocurre» tan libremente como uno vaga por los campos, golpeando viejos troncos con un palo. En la tradición cristiana esto podría interpretarse como que uno se ha vuelto omnipotente, que uno es Dios, y dirige todo lo que pasa. En ese caso hay que recordar que en el pensamiento taoísta y budista no existe la idea de un Dios que deliberada y conscientemente gobierna el universo. Lao-tzu dijo del Tao:

> Él no pretende para sí sus perfecciones. Ama y nutre todas las cosas, pero no las señorea. (34)
> El Tao, sin hacer nada *(wu-wei)*,
> no deja nada sin hacer. (37)

Empleando las imágenes de un poema tibetano podríamos decir que toda acción y todo suceso surgen espontáneamente del Vacío «como de la superficie de un lago de aguas claras de pronto salta un pez». Cuando nos damos cuenta de que esto es tan cierto respecto de lo deliberado y de lo rutinario como de lo sorpresivo e imprevisto, podemos estar de acuerdo con el poeta zen P’ang-yun:

> Poder milagroso y maravillosa actividad:
> ¡Sacar agua y hachar madera![116] *o*

II. «QUIETAMENTE SENTADO, SIN HACER NADA»

Tanto en la vida como en el arte las culturas del Lejano Oriente aprecian más que nada la espontaneidad o naturalidad *(tzu-jan)*. Tal es el inconfundible tono de sinceridad que caracteriza la acción que no ha sido estudiada y planeada. En efecto, el hombre suena como una campana rajada cuando piensa y actúa con su mente dividida: una parte se mantiene a un lado para interferir a la otra, para controlar, condenar o admirar. Pero la verdadera mente o naturaleza del hombre en realidad no puede estar dividida. Según un poema *zenrin*, es

> Como una espada que corta, pero que no puede cortarse a sí misma;
> como un ojo que ve, pero que no puede verse a sí mismo. [a]

La ilusión de la división proviene de que la mente intenta ser a la vez mente e idea de la mente, debido a una fatal confusión entre hecho y símbolo. Para poner fin a la ilusión, la mente tiene que tratar de actuar sobre sí misma, sobre su corriente de experiencias, desde el punto de vista de la idea de sí misma que llamamos el ego. Esto se expresa en otro poema *zenrin* de la siguiente manera:

> Quietamente sentado, sin hacer nada,
> llega la primavera y crece la hierba sola. [b]

Tal espontaneidad es la manera natural de actuar propia de la mente y del mundo, como cuando los ojos ven por sí mismos y los oídos oyen por sí mismos y la boca se abre por sí misma sin que las mandíbulas tengan que ser separadas por los dedos. Como vuelve a decirlo el *Zenrin*:

> Las montañas azules son por sí mismas montañas azules;
> las nubes blancas son por sí mismas nubes blancas. [c]

En su acentuación de la naturalidad, el Zen es evidentemente el heredero del Taoísmo, y su concepción de la acción espontánea como «maravillosa actividad» *(miao-yung* [d]*)* es precisamente lo que los taoístas querían expresar con la palabra te: «virtud», que connota poder mágico. Pero esa acción espontánea ni en el Taoísmo ni en el Zen tiene algo que ver con la magia en el sentido meramente sensacional de realizar «milagros» sobrenaturales. La cualidad «mágica» o «maravillosa» de la acción espontánea consiste, por el contrario, en ser perfectamente humana, y sin embargo no muestra signos de haber sido planeada.

Tal cualidad es peculiarmente sutil (otro de los sentidos de *miao*) y muy difícil de expresar en palabras. Se cuenta la historia de un monje zen que lloró al enterarse de la muerte de un pariente próximo. Cuando uno de sus compañeros de estudio objetó que era muy impropio de un monje mostrar tanto apego personal, replicó: «No seas

estúpido. Lloro porque tengo ganas». El gran Hakuin quedó muy perturbado en su estudio matutino del Zen cuando se encontró con la historia del maestro Yen-t'ou, de quien se dice que gritó con todas sus fuerzas al ser asesinado por un ladrón[117]. Pero sus dudas se disiparon cuando tuvo su *satori*; y en los círculos Zen se considera que su propia muerte fue especialmente admirable por el despliegue de emociones humanas. Por el contrario, el abad Kwaisen y sus monjes se dejaron quemar vivos por los soldados de Oda Nobunaga, tranquilamente sentados en la postura de la meditación. Tan contradictoria «naturalidad» parece muy misteriosa, pero acaso su clave reside en la frase de Yün-men: «Al caminar, camina sólo. Al estar sentado, siéntate sólo. Y sobre todo, no vaciles». Pues la cualidad esencial de la naturalidad es la sinceridad de la mente indivisa que no tiembla entre alternativas. Por eso cuando Yen-t'ou gritó fue un grito que se oyó en varios kilómetros a la redonda.

Pero sería falso suponer que esta natural sinceridad proviene de observar una perogrullada como la que dice: «Cualquier cosa que tu mano quiera hacer, hazlo con toda tu alma». Cuando Yen-t'ou gritó no lo hizo *a fin de* ser natural, ni primero tomó la decisión de gritar y luego la llevó a cabo con toda la energía de su voluntad. Hay una completa contradicción entre la naturalidad planeada y la sinceridad intencional. Así cubrimos, no descubrimos, la «mente original». Por tanto, tratar de ser natural es afectación. Tratar de no tratar de ser natural es también afectación. Como lo dice un poema *Zenrin*:

> No puedes obtenerlo poniéndote a pensar;
> no puedes buscarlo sin ponerte a pensar. [e]

Pero esta situación absurdamente compleja y anonadante surge de un error sencillo y elemental en el uso de nuestra mente. Cuando llegamos a entender este punto desaparecen la paradoja y la dificultad. Evidentemente, el error surge al intentar dividir la mente contra sí misma, pero a fin de comprender con claridad esta cuestión tenemos que penetrar más profundamente en la «cibernética» de la mente, en el esquema básico de su acción autocorrectiva.

Desde luego, es propio de la mente humana ponerse a la vera de la vida, por así decirlo, y reflexionar sobre ella, ser consciente de su propia existencia, y criticar sus propios procesos. Porque la mente tiene algo parecido a un sistema de «retroacción» *(feed-back)*, término que se emplea en la ingeniería de las comunicaciones para designar uno de los principios fundamentales de la «automatización» que permite a las máquinas controlarse a sí mismas. La retroacción permite que una máquina conozca los efectos de su propia acción de tal modo que pueda corregirla. Quizá el ejemplo más familiar que pueda darse es el del termostato eléctrico que regula el funcionamiento de la calefacción de una casa. Fijando un límite superior y otro inferior de temperatura deseada, se conecta un termómetro de tal manera que prenderá la caldera cuando se alcance el límite inferior y la apagará cuando se alcance el límite superior. De este modo se mantiene la temperatura de la casa dentro

de los límites deseados. El termostato proporciona a la caldera una especie de órgano sensorial, algo que mediante una analogía muy rudimentaria podríamos comparar a la autoconciencia humana[118].

El ajuste adecuado de un sistema de retroacción constituye siempre un complejo mecanismo psicológico. En efecto, la máquina original, por ejemplo la caldera, es ajustada por el sistema de retroacción, pero este sistema a su vez necesita ser ajustado. Por tanto para construir un sistema mecánico cada vez más automático se necesitará usar una serie de sistemas de retroacción: un segundo para corregir el primero, un tercero para corregir el segundo, y así sucesivamente. Pero esta serie debe tener algún límite porque más allá de cierto punto el mecanismo será «anulado» por su propia complejidad. Por ejemplo, podría tardar tanto tiempo la información en pasar por toda la serie de sistemas de control que llegaría demasiado tarde para ser útil. Análogamente, cuando los seres humanos piensan demasiado cuidadosa y minuciosamente acerca de los actos que realizar no pueden decidirse a tiempo para actuar. En otras palabras, no podemos corregir indefinidamente nuestros medios de autocorrección. A poco andar debe de haber una fuente de información en el extremo de la línea, que constituye la autoridad final. Si no se confía en su autoridad no podrá actuar, y el sistema quedará paralizado.

El sistema también puede paralizarse de otra manera. Todo sistema de retroacción tiene un margen de retraso o de error. Si tratamos de construir un termostato absolutamente exacto, es decir, si acercamos mucho el límite superior y el límite inferior a fin de mantener la temperatura constantemente a 20 grados, todo el sistema fracasará. Porque si el límite superior y el límite inferior coinciden, coincidirán las señales de prender y apagar la caldera. Si 20 grados es tanto el límite inferior como el superior, la señal de marcha será también la señal de *stop*; «sí» implicará «no» y «no» implicará «sí». Entonces el mecanismo comenzará a «temblar», prendiéndose y apagándose continuamente hasta averiarse y dejar de funcionar. El sistema es muy sensible y muestra síntomas asombrosamente parecidos a los de la ansiedad humana. En efecto, cuando un ser humano es tan autoconsciente, tan autocontrolado que no puede «abandonarse», tiembla y oscila entre opuestos. Esto es precisamente lo que el Zen quiere decir cuando habla de seguir dando vueltas en la «rueda del nacer y el morir», pues el *samsara* budista es el prototipo de los círculos viciosos[119].

Ahora bien, la vida humana consiste primordial y originalmente en la acción: en vivir en el mundo concreto del «ser tal». Pero tenemos el poder de controlar la acción mediante la reflexión, es decir, por medio del pensamiento, comparando el mundo actual con recuerdos o «reflexiones». Los recuerdos se organizan a partir de imágenes más o menos abstractas: palabras, signos, formas simplificadas, y otros símbolos a los que podemos pasar rápida revista. Con esos recuerdos, reflexiones y símbolos la mente construye su idea de sí misma. Esto corresponde al termostato: la fuente de información acerca de su propia acción pasada, por medio de la cual el sistema se corrige a sí mismo. El compuesto de mente y cuerpo por supuesto tiene que confiar

en esa información a fin de actuar, porque si tratamos de recordar y hemos recordado todo exactamente sobreviene la parálisis.

Pero a fin de poder seguir suministrando informes a la memoria, el compuesto de mente y cuerpo tiene que continuar actuando «por sí mismo», sin aferrarse demasiado a sus propios registros. Tiene que haber un cierto retraso o distancia entre la fuente de información y la fuente de acción. Esto no significa que la fuente de acción tenga que titubear antes de aceptar la información. Ya vimos que cuando la caldera responde demasiado pronto al termostato no puede funcionar sin también tratar de detenerse ni detenerse sin tratar de funcionar. Esto es justamente lo que le ocurre al ser humano, a la mente, cuando el deseo de certeza y de seguridad promueve la identificación entre la mente y su propia imagen de sí misma. No puede soltarse a sí misma. Tiene la impresión de que no debería hacer lo que está haciendo, y que debería hacer lo que no está haciendo. Siente que no debería ser lo que es y que debería ser lo que no es. Además, el esfuerzo por ser siempre «bueno» y «feliz» es como tratar de mantener el termostato a 20 grados haciendo coincidir el límite inferior y el superior.

La identificación de la mente con su propia imagen es, por tanto, paralizante, porque la imagen queda fija: es algo pasado y concluido. Pero, valga la paradoja, es una imagen fija de sí mismo en movimiento. Aferrarse a ella es, pues, estar en constante contradicción y conflicto. De aquí el dicho de Yün-men: «Al caminar, camina sólo. Al estar sentado, siéntate sólo. Y sobre todo, no vaciles». En otras palabras, la mente no puede actuar sin renunciar al imposible intento de controlarse a sí misma más allá de cierto punto. Tiene que abandonarse a sí misma, tanto en el sentido de confiar en su propia memoria y reflexión como en el de actuar espontáneamente, por sí misma, hacia lo desconocido.

Por esta razón el Zen parece tomar partido a favor de la acción en contra de la reflexión, y se llama a sí mismo «sin mente» *(wu-hsin)* o «sin pensamiento» *(wu-nien)*, y sus maestros demuestran el Zen dando a las preguntas respuestas instantáneas e impremeditadas. Cuando a Yün-men le preguntaron el secreto último del Budismo, contestó: «¡Budín!». Como dice el maestro japonés Takuan:

> Cuando un monje pregunta: «¿Qué es el Buddha?», el maestro quizá levanta el puño. Cuando le preguntan: «¿Cuál es la idea última del Budismo?», acaso exclama antes que se haya acabado de formular la interrogación: «Una rama florida del ciruelo», o «El ciprés que está en el patio». Lo importante es que la mente que responde no se «detiene» en ningún punto sino que contesta directamente sin pensar para nada en la propiedad de la respuesta[120].

Esto es permitir que la mente actúe por sí misma.

Pero la reflexión también es acción, y Yün-men también podría haber dicho: «Al actuar, actúa sólo. Al pensar, piensa sólo. Y sobre todo, no titubees». En otras palabras, si vamos a reflexionar, reflexionemos simplemente sin reflexionar sobre la reflexión. Sin embargo, el Zen admitirá que la reflexión sobre la reflexión es también acción, siempre que hagamos justamente eso y no tendamos a deslizarnos en una infinita regresión de tratar siempre de estar por encima o fuera del nivel en que

actuamos. De este modo el Zen constituye una liberación del dualismo del pensamiento y la acción, porque piensa como actúa: con la misma cualidad de abandono, entrega o fe. La actitud de *wu-hsin* no es de ningún modo una exclusión antiintelectualista del pensamiento. *Wu-hsin* es acción en cualquier nivel, físico o psíquico, que no trata *al mismo tiempo* de observar y controlar la acción desde fuera. Este intento de actuar y pensar en la acción simultáneamente es precisamente la identificación de la mente con su idea de sí misma. Implica la misma contradicción que el juicio que afirma algo acerca de sí mismo: «Este juicio es falso»[121].

Lo mismo se aplica a la relación entre la sensación y la acción. La sensación bloquea la acción, y se bloquea a sí misma como una forma de acción, cuando queda atrapada en esta misma tendencia de observarse o sentirse a sí misma indefinidamente, como cuando, en medio del placer que experimento en una diversión, me examino y trato de comprobar si estoy aprovechando la ocasión al máximo. No contento con el sabor de la comida, trato también de saborear mi lengua. No contento con sentirme feliz, quiero sentirme sintiéndome feliz, para tener la seguridad de que no se me escapa nada.

Confiando en nuestros recuerdos o confiando en que nuestra mente actúe por sí misma, se llega a lo mismo: en última instancia tenemos que actuar y pensar, vivir y morir, desde una fuente que está más allá de todo «nuestro» conocimiento y control. Pero esta fuente somos nosotros mismos, y cuando comprendemos que es así ya no nos enfrenta como un objeto amenazante. Por más cuidado y titubeo que tengamos, por mucha que sea la introspección y la averiguación de los motivos, finalmente no habrá ninguna diferencia en el hecho de que la mente es

> Como un ojo que ve, pero que no puede verse.

En última instancia, la única alternativa de una aterradora parálisis es saltar a la acción sin pensar en las consecuencias. La acción realizada con este espíritu puede ser buena o mala con respecto a las normas convencionales; pero las decisiones que tomamos en el nivel de las convenciones deben apoyarse en la convicción de que todo lo que hacemos, todo lo que nos «ocurra», sea lo que fuere, en última instancia está «bien». En otras palabras, debemos hacerlo sin «segundos pensamientos», sin la *arrière-pensée* del lamento, la duda, el titubeo, o la autorrecriminación. Así, cuando a Yün-men le preguntaron «¿Qué es el Tao?», contestó sencillamente: «Sigue caminando *(ch'ü* [f]*)*».

Pero actuar «sin segundos pensamientos», sin doble intención, no constituye un mero precepto que tenemos que imitar. Pues no podemos realizar semejante acción hasta que no quede el menor asomo de duda de que en realidad es imposible hacer alguna otra cosa. Como decía Huang-po:

Los hombres temen olvidar sus propias mentes, por miedo de caer en el vacío sin nada de donde agarrarse. Ignoran que el vacío no es realmente el vacío sino el verdadero reino del Dharma… No se lo puede buscar o perseguir, ni comprender

mediante la sabiduría o el conocimiento, ni explicar en palabras, ni tocar materialmente (es decir, objetivamente), ni alcanzar mediante obras meritorias. (14) [122]

Ahora bien, esta imposibilidad de «agarrar la mente con la mente» es, cuando se la comprende, la no acción *(wu-wei)*, el «quedarse quietamente sentado, sin hacer nada» por el cual «la primavera viene, y la hierba crece sola». La mente no necesita tratar de abandonarse, ni tratar ni no tratar, lo cual introduce nuevos artificios. Pero, como estrategia psicológica, no hace falta tratar de evitar los artificios. En la doctrina del maestro japonés Bankei (1622-1693) la mente que no puede captarse a sí misma se llama la «no nacida» *(fusho* [g]*)*, la mente que no surge ni aparece en el reino del conocimiento simbólico.

> Un lego preguntó: «Aprecio mucho su enseñanza acerca del No nacido, pero por la fuerza del hábito los segundos pensamientos [*nien*] siguen tendiendo a surgir, y como me confunden es difícil estar en perfecto acuerdo con el No nacido. ¿Cómo voy a confiar enteramente en él?».
>
> Bankei dijo: «Si tratas de detener los segundos pensamientos que surgen, entonces la mente que ejerce la detención y la mente detenida se convierten en una mente dividida y no hay paz de la mente. De modo que lo mejor que puedes hacer es creer simplemente que originariamente no hay (posibilidad de control mediante) segundos pensamientos. Sin embargo, debido a la afinidad kármica, a través de lo que ves y de lo que oyes esos pensamientos surgen y se desvanecen temporariamente, pero carecen de substancia».(2)
>
> «Barrer los pensamientos que surgen es como lavar manchas de sangre con sangre. Seguimos impuros porque nos lavamos con sangre, aunque las manchas primitivas hayan desaparecido, y si seguimos procediendo de esta manera la impureza nunca desaparece. Esto se debe a que ignoramos la naturaleza no nacida, no desvanecida, no confusa, de la mente. Si seguimos considerando el segundo pensamiento como una realidad efectiva seguimos girando en la rueda del nacer y el morir. Deberías darte cuenta de que ese pensamiento no es más que una construcción mental temporaria, y no tratar de tomarlo o rechazarlo. Déjalo quieto tanto cuando se presenta como cuando cesa. Es como una imagen reflejada en un espejo. El espejo está claro y refleja todo lo que se pone ante él, pero ninguna imagen se pega al espejo. La mente del Buddha (es decir, la mente real, no nacida) es diez mil veces más clara que un espejo, y más inexpresablemente maravillosa. En su luz todos aquellos pensamientos se desvanecen sin dejar rastro. Si pones tu fe en este modo de comprender, por fuertes que sean los pensamientos que surjan en ti no te harán daño». (4)[123]

Esta es también la doctrina de Huang-po, que dice por su parte:

> Se sostiene que existe algo que hay que comprender o alcanzar aparte de la mente y, por tanto, se usa a la mente para buscarlo. (Eso implica) no entender que la mente y el objeto de su búsqueda son uno. La mente no se puede utilizar para buscar algo de la mente porque aun cuando pasaran millones de kalpas no llegaría jamás el día del éxito. (10)[124]

No debemos olvidar el contexto social del Zen. Es primordialmente un medio de liberación para aquellos que han dominado las disciplinas de la convención social, los condicionamientos del individuo por parte del grupo. El Zen es una medicina contra los malos efectos de este condicionamiento, para la parálisis y ansiedad mentales que provienen de la excesiva autoconciencia. Hay que verlo contra el fondo de las sociedades reguladas por los principios del Confucianismo, que hacen fuerte hincapié en la propiedad y un puntilloso ritual. También en Japón hay que verlo en relación a la rígida disciplina exigida por la educación de la casta *samurai*, y la tensión

psicológica a la que estaban expuestos los *samurai* en épocas de permanente guerrear. Como medicina contra estas condiciones, no trata de derribar las convenciones mismas, sino, por el contrario, las da por supuestas, como se ve fácilmente en manifestaciones zen tales como la ceremonia *cha-no-yu*, o del té, que se practica en el Japón. Por tanto el Zen podría ser una medicina muy peligrosa en un contexto social donde la convención es débil o, por el contrario, donde reina un espíritu de abierta rebelión contra las convenciones, pronto a utilizar el Zen con intenciones destructivas.

Si tenemos en cuenta estas advertencias podremos observar la naturalidad y la libertad del Zen sin perder las perspectivas. Los condicionamientos sociales favorecen la identificación de la mente con una idea fija de sí misma como medio de autocontrol, y de aquí resulta que el hombre se considera a sí mismo como «yo», como ego. Luego el centro de gravedad mental se desplaza de la mente espontánea u original a la imagen del ego. Cuando esto ha ocurrido, se identifica al centro mismo de nuestra vida psíquica con el mecanismo de autocontrol. Entonces se hace casi imposible ver cómo «yo» puedo soltarme a «mí mismo». Me encuentro totalmente incapacitado de efectuar ninguna acción mental que no sea intencional, afectada, insincera. Por tanto, todo lo que hago para abandonarme, para soltarme, será una forma disfrazada del esfuerzo habitual por seguir aferrado. No puedo ser espontáneo a propósito o hacer algo sin querer pero intencionado. Tan pronto como se torna importante para mí ser espontáneo, la intención de serlo se refuerza; no me puedo librar de ella, a pesar de ser el único obstáculo que se interpone en el camino de mi propia realización. Es como si alguien me hubiera dado una medicina advirtiéndome que no surtirá efecto si pienso en un mono al tomarla.

Recordando que tengo que olvidarme del mono, me encuentro en la situación de «doble atadura» en la que «hacer» es «no hacer» y viceversa. «Sí» implica «no», y «siga» implica «pare». En este punto viene el Zen y me pregunta: «Si no puedes dejar de recordar el mono ¿lo haces a propósito?». En otras palabras, ¿tengo la intención de ser intencional, tengo el propósito de hacerlo a propósito? De súbito me doy cuenta de que mi propia intención es espontánea, de que mi tendencia a controlar el yo —el ego— surge de mi incontrolado yo natural. Entonces todas las maquinaciones del ego se desvanecen: queda aniquilado en su propia trampa. Veo que es realmente imposible no ser espontáneo. Porque lo que no puedo dejar de hacer lo hago espontáneamente, pero si al mismo tiempo trato de controlarlo lo interpreto como una compulsión. Como dijo un maestro zen: «Ahora no te queda que hacer otra cosa que reírte».

Desde ese momento toda la cualidad de la conciencia está transformada, y yo me siento en un mundo nuevo en el que, sin embargo, es evidente que siempre he estado viviendo. Tan pronto como yo reconozco que mis acciones voluntarias e intencionales ocurren espontáneamente, «por sí mismas», como respirar, oír y sentir, ya no caigo en la contradicción de tratar de ser espontáneo. No hay verdadera

contradicción porque «tratar» es la «espontaneidad». Viendo esto desaparece la sensación de estar coaccionado, atado, bloqueado. Es como si me hubiera absorbido en una lucha entre mis dos manos y hubiera olvidado que ambas eran mías. Nada interfiere ya la espontaneidad cuando advertimos que no hace falta tratar de hacer nada. Como vimos, al descubrir que tanto los aspectos voluntarios como los involuntarios de la mente son espontáneos por igual, se pone fin al fijo dualismo de la mente y el mundo, el cognoscente y lo conocido. El nuevo mundo en el que me encuentro posee extraordinaria transparencia, está libre de barreras, y por esta razón me parece que yo en cierto modo me he convertido en el espacio vacío en el que todo está ocurriendo.

Aquí, pues, está la clave de las socorridas frases: «todos los seres están en *nirvana* desde el principio», «todo dualismo es una falsa imagen», «la mente ordinaria es el Tao», y por tanto es absurdo querer ponerse de acuerdo con él. Como dice el *Cheng-tao Ke*:

> Como el cielo vacío, carece de límites, pero está en su lugar, siempre profundo y claro.
> Cuando tratas de conocerlo, no puedes verlo.
> No puedes agarrarlo, pero no puedes perderlo.
> Al no poderlo tomar, lo tomas.
> Cuando callas, habla; cuando hablas, calla.
> El gran portón está abierto de par en par para dar limosnas, y ninguna multitud bloquea el camino. (34) [h]

Fue al ver esto, en el momento de su *satori*, cuando Hakuin gritó: «¡Qué maravilla, qué maravilla: No hay nacer y morir del que tengamos que escapar, ni ningún conocimiento supremo por el cual tengamos que luchar!»[125]. Hsiang-yen lo expresó así:

> ¡De golpe olvidé todo mi saber!
> De nada sirve la artificial disciplina,
> porque, para cualquier lado que me vea,
> manifiesto el antiguo Camino.[126] [i]

Paradójicamente, no hay nada más artificial que la noción de artificialidad. Trátese de hacer lo que fue-re, es tan imposible marchar contra el espontáneo Tao como vivir en otro momento que en el ahora o en algún otro lugar que aquí. Cuando un monje le preguntó a Bankei qué pensaba de la autodisciplina para lograr *satori*, el maestro dijo: «*Satori* es lo contrario de la confusión. Como cada persona es la substancia de Buddha (en realidad) no cabe que haya confusión. Entonces ¿qué es lo que vamos a conseguir con *satori*?»[127].

Viendo, pues, que no hay posibilidad de apartarnos del Tao, uno es como el «bonachón» de Hsüan-chüeh que

> Ni evita los falsos pensamientos ni busca los verdaderos porque la ignorancia es en verdad la naturaleza del Buddha, y este ilusorio, cambiante y vacío cuerpo es el Dharmakaya[128].

Dejamos de tratar de ser espontáneos al ver que es innecesario tratar, y entonces

allí mismo puede ocurrir. Los maestros zen a menudo producen este estado evadiendo una pregunta y luego, cuando el interrogador se vuelve para marcharse, lo llaman repentinamente por su nombre. Al contestar naturalmente «¿Sí?» el maestro exclama: «¡Es eso!».

A los lectores occidentales puede parecerles que todo esto es una especie de panteísmo, un esfuerzo por borrar todos los conflictos sosteniendo que «todo es Dios». Pero desde el punto de vista del Zen está muy lejos de ser la verdadera naturalidad, pues implica el uso del concepto artificial «todo es Dios» o «todo es el Tao». El Zen aniquila esos conceptos mostrando que son tan innecesarios como cualesquiera otros. No realizamos la vida espontánea confiando en la repetición de pensamientos o afirmaciones. La realizamos al ver que tales recursos no son necesarios. El Zen llama a todos los medios y métodos para realizar el Tao «las patas de la víbora»: añadiduras completamente superfluas.

Por supuesto, al lógico le parecerá que hemos llegado a un punto en que todo es puramente absurdo, como que, en cierto modo, lo es. Desde el punto de vista budista la realidad misma carece de sentido porque no es un signo que apunte a otra cosa, más allá de sí misma. Llegar a la realidad —al «ser tal»— es ir más allá de *karma*, más allá de la acción que produce resultados, y entrar en una vida completamente desprovista de finalidad. Y sin embargo para el Zen y para el Taoísmo por igual esa es la vida misma del universo, completa en cada momento y sin necesidad de justificarse a sí misma apuntando a algo que esté más allá. Como dice un poema *zenrin*:

> Si no crees, mira Septiembre, mira Octubre,
> las áureas hojas cayendo, cayendo hasta llenar el río y la montaña. [f]

Ver esto es ser como los dos amigos de quienes dice otro poema *zenrin*:

> Al encontrarse ambos ríen, ríen…
> El bosquecillo, muchas hojas caídas. [h]

Para la mentalidad taoísta una vida vacía y sin finalidad no sugiere nada deprimente. Por el contrario, insinúa la libertad de las nubes y de los arroyos, que vagan sin rumbo, y flores en desfiladeros impenetrables, hermosas sin nadie que las vea, y la marea del océano que siempre baña la arena sin objeto.

Además, la experiencia zen es más una conclusión que una premisa. Nunca debe usarse como primer paso en una línea de razonamientos éticos o metafísicos, puesto que las conclusiones se mueven más bien hacia ella que desde ella. Como la visión beatífica del Cristianismo, es «algo más allá de lo cual no hay nada»: el verdadero fin del hombre, no algo para ser usado al servicio de otro fin. Los filósofos no reconocen fácilmente que hay un punto en el cual el pensamiento, como todo proceso, debe detenerse. Tratar de formular la experiencia zen como una proposición —por ejemplo: «todo es el Tao»— y luego analizarla y sacar conclusiones, es tomar el rábano por las hojas. Como la Crucifixión, es «escándalo para los judíos [los

moralistas] y locura para los griegos [los lógicos]». Decir que «todo es el Tao» es casi un acierto, pero justamente en el momento de acertar las palabras se tornan absurdas. Y es porque aquí alcanzamos un límite en el que las palabras fallan porque siempre implican un sentido que va más allá de ellas, y aquí no hay ningún sentido ulterior.

El Zen no comete el error de utilizar la experiencia de que «todas las cosas son de un ser tal» como premisa de una ética de hermandad universal. Por el contrario, Yüan-wu dice:

> Si eres un verdadero hombre sin duda eres capaz de sacarle el buey al granjero o quitarle la comida a uno que se muere de hambre.[129] *l*

Esto quiere decir simplemente que el Zen se halla más allá del punto de vista ético, cuyas sanciones hay que buscar no en la realidad misma, sino en el mutuo acuerdo de los seres humanos. Cuando intentamos universalizarlo o absolutilizarlo, el punto de vista ético torna imposible la existencia, porque no podemos vivir un solo día sin destruir la vida de alguna otra criatura.

Si se considera que el Zen tiene la misma función que una religión en Occidente, es natural que queramos encontrar alguna conexión lógica entre su experiencia central y el mejoramiento de las relaciones humanas. Pero esto equivale a poner el carro delante de los caballos. Lo que interesa destacar es que una experiencia o modo de vida de este tipo es el objeto de las relaciones humanas mejoradas. En la cultura del Lejano Oriente los problemas de las relaciones humanas pertenecen a la esfera del Confucianismo más bien que a la del Zen, pero desde la dinastía Sung (959-1278) el Zen ha fomentado continuamente al Confucianismo y fue el principal promotor de la introducción de sus principios en el Japón. Los partidarios del Zen comprendieron la importancia de los principios confucianos para crear un tipo de matriz cultural donde el Zen podía florecer sin entrar en conflicto con el orden social, porque la ética confuciana es declaradamente humana y relativa, no divina y absoluta.

Aunque por una parte puede admitirse que la experiencia zen no tiene consecuencias, por otra puede afirmarse lo contrario, en el sentido de que se puede aplicar en cualquier dirección a cualquier actividad humana, y que en cualquier caso que se la aplique imprime a la obra una cualidad inconfundible. Las notas características de la vida espontánea son *mo chih ch'u* *m*, que significa «seguir adelante sin titubear», *wu-wei*, que aquí puede entenderse como «falta de finalidad», y *wu-shih*, falta de afectación o simplicidad.

Si bien la experiencia del Zen no implica ningún tipo de acción determinada, puesto que carece de finalidad y de motivación, se dirige sin titubeos hacia cualquier cosa que haya que hacer, *Mo chih ch'u* es la mente que funciona sin impedimentos, sin oscilaciones entre alternativas, y gran parte de la instrucción zen consiste en poner al estudiante ante dilemas que él debe resolver sin detenerse a deliberar y «escoger». La respuesta a la situación debe seguir con la inmediatez del sonido que sale de las manos en el aplauso, o las chispas de una piedra al golpearla. El estudiante que no

está acostumbrado a este tipo de respuesta al principio se sentirá confundido, pero a medida que cobra fe en la mente «original» o espontánea responderá no sólo con facilidad sino con notable justeza. Es algo similar al talento del comediante profesional para improvisar en cualquier situación.

El maestro a veces comienza una conversación con el alumno haciéndole una serie de preguntas muy corrientes acerca de asuntos triviales, a las que el alumno responde con perfecta espontaneidad. Pero de pronto le dice:

—Cuando el agua corre por el caño de desagüe ¿gira hacia la izquierda o hacia la derecha?

Como el estudiante se detiene ante esta pregunta tan imprevista, y quizá trata de recordar para qué lado es, el maestro le grita:

—¡No pienses! ¡Actúa! ¡Así! —y hace un remolino en el aire con la mano.

En otros casos no es tan gráfico y se limita a decir:

—Hasta aquí has contestado mis preguntas con mucha naturalidad y facilidad. ¿En qué consiste ahora tu dificultad?

Por su parte el estudiante también puede provocar al maestro, y podemos imaginar que en tiempos en que la enseñanza del Zen no era tan formal los miembros de las comunidades zen deben haberse divertido enormemente tratando de hacer caer en la trampa a sus compañeros. Hasta cierto punto este tipo de relación aún subsiste, no obstante la gran solemnidad de la entrevista *sanzen* donde se da y se contesta el *koan*. El finado Kozuki Roshi estaba tomando el té con dos monjes norteamericanos invitados suyos, cuando preguntó de una manera casual:

—¿Y qué saben ustedes del Zen?

Uno de los monjes arrojó directamente a la cara del maestro su abanico cerrado. En el mismo instante el maestro inclinó levemente la cabeza hacia un costado, el abanico pasó a través del *shoji* de papel que estaba detrás del maestro, y este lanzó una carcajada.

Suzuki ha traducido una larga carta del maestro zen Takuan acerca de la relación del Zen con el arte de la esgrima, que constituye la mejor fuente literaria de lo que el Zen entiende por *mo chih ch'u*: «seguir adelante sin detenerse»[130]. Takuan y Bankei subrayaban el hecho de que la mente «original» o «no nacida» constantemente hace milagros aun en la persona más ordinaria. Aunque un árbol tiene innumerables hojas, la mente las recibe todas a la vez sin ser «detenida» por ninguna de ellas. Explicando este hecho a un monje que lo visitaba, Bankei dijo: «Para probar que tu mente es la mente del Buddha, observa cómo todo lo que te digo entra en ti sin que se pierda ni una cosa, aun cuando no hago ninguna presión para ello»[131]. Una vez que un monje agresivo lo fastidiaba insistiendo en que no le entendía ni jota, Bankei le pidió que se aproximara. El monje dio un paso hacia adelante. «Un poco más adelante», dijo Bankei. El monje volvió a adelantarse. «¡Qué bien me entiendes!», dijo Bankei[132]. En otras palabras, nuestro organismo natural realiza las actividades más maravillosamente complejas sin el menor titubeo o deliberación. El pensamiento

consciente también se basa en todo su sistema de funciones espontáneas, por cuya razón no hay en realidad otra alternativa que confiar enteramente en su funcionamiento. Nosotros mismos *somos* su funcionamiento.

El Zen no es meramente un culto de la acción impulsiva. El *mo chih ch'u* no se propone eliminar el pensamiento reflexivo sino eliminar el «bloqueo» tanto en la acción como en el pensamiento, de modo que la respuesta de la mente es siempre como una pelota en un arroyo montañés: «un pensamiento tras otro sin titubear». Hay algo similar en la práctica psicoanalítica de la asociación libre, que se emplea como técnica para quitar obstáculos al libre curso del pensamiento que surge del «inconsciente». Hay una tendencia a confundir el «bloqueo», que es un mecanismo de pura obstrucción, con el de «meditar» una respuesta; pero es fácil percibir la diferencia entre ambas en un proceso de «meditación» como es el de sumar una columna de números. Muchas personas ante ciertas combinaciones de números, por ejemplo 8 y 5, o 7 y 6, experimentan una sensación de resistencia que les hace detener el proceso. Como esto siempre es molesto y desconcertante, tendemos también a bloquear el bloqueo, de suerte que ese estado se convierte en una especie de titubeo oscilatorio característico de un sistema de retroacción atascado. La cura más sencilla consiste en sentirse en libertad de bloquear, de manera que no bloqueamos el bloqueo. Cuando nos sentimos en libertad de bloquear, el bloqueo se elimina automáticamente. Es como andar en bicicleta. Cuando uno se siente caer hacia la izquierda no resiste la caída (es decir, el bloqueo) doblando hacia la derecha: se dobla la rueda hacia la izquierda y el equilibrio se restablece. Desde luego, aquí opera el mismo principio que en el caso en que salimos de la contradicción de «tratar de ser espontáneos» aceptando el «tratar» como «espontáneo», es decir, no resistiendo el bloqueo.

La palabra «bloqueo» es quizá la que mejor traduce el término zen *nien* tal como se presenta en la frase *wu-nien*, «sin pensamiento», o mejor dicho: «sin segundo pensamiento» (o «sin segundas intenciones»). Takuan señala que este es el verdadero significado de «apego» en el Budismo, como cuando se dice que un Buddha está libre de apegos mundanos. Esto no significa que sea un «Buddha de piedra» sin sentimientos, emociones ni sensaciones de hambre o de dolor. Significa que no bloquea nada. Por eso una característica típica del estilo zen es que en la acción se compromete a fondo y va hasta las últimas consecuencias. En todo se entrega total y libremente sin consideración de sí mismo. No confunde la espiritualidad con el pensar en Dios mientras uno pela patatas. La espiritualidad zen consiste justamente en pelar patatas. Como dice Lin-chi:

> Cuando es hora de vestirse, ponte la ropa. Cuando debes caminar, camina. Cuando tienes que sentarte, siéntate. No tengas en tu mente ni un solo pensamiento acerca de buscar el conocimiento búdico. …Hablas de estar perfectamente disciplinado en tus seis sentidos y en todos tus actos, pero en mi opinión todo eso es producir *karma*. Buscar (la naturaleza del) Buddha y buscar el Dharma es al mismo tiempo producir el *karma* que conduce a los infiernos. Buscar (ser) Bodhisattvas es también producir *karma*, y lo mismo estudiar los *sutras*

> y los comentarios. Los Buddhas y los Patriarcas son gente sin esos artificios… Por todas partes se dice que hay un Tao que debe ser cultivado y un Dharma que hay que realizar. ¿Cuál es el Dharma que dices que debe ser cultivado y cuál el Tao que hay que cultivar? ¿Qué te falta en la forma en que estás funcionando ahora? ¿Qué vas a añadir a donde estás?[133] [o]

Como dice otro poema *zenrin*:

> No hay nada igual a andar vestido y alimentarse. Fuera de esto no hay ni Buddhas ni Patriarcas. [p]

Tal es la cualidad de *wu-shih*, la naturalidad sin artificios ni medios para ser natural, como por ejemplo la idea de Zen, o del Tao, o del Buddha. No es que uno excluya estas ideas: simplemente se marchitan cuando se vuelven innecesarias. «No se queda donde está Buddha, y donde no hay Buddha pasa de largo»[134].

Porque como también dice el *Zenrin*:

> Ser consciente de la mente, de la naturaleza original: esa es justamente la gran enfermedad del Zen. [q]

Así como «el pez nada en el agua sin pensar en el agua, y el pájaro vuela en el viento sin conocer al viento», tampoco la verdadera vida del Zen necesita «levantar olas cuando no sopla viento», o introducir la religión o la espiritualidad como algo que está por encima de la vida misma. Por esta razón el sabio Fa-yung dejó de recibir las ofrendas de flores que le hacían los pájaros después que celebró su entrevista con el Cuarto Patriarca, porque su santidad ya no «sobresalía como un pulgar enfermo». Respecto de ese hombre dice el *Zenrin*:

> Al entrar a la floresta no mueve la hierba;
> al entrar al agua no produce un rizo. [r]

Nadie lo nota porque él no se nota a sí mismo.

Con frecuencia se dice que aferrarse a sí mismo es como tener una espina clavada en la piel, y que el Budismo es una espina para extraer la primera. Una vez sacada, ambas espinas se tiran. Pero si el Budismo, la filosofía o la religión se convierten en otro modo de aferrarse a sí mismo mediante la búsqueda de una seguridad espiritual, las dos espinas se convierten en una, y entonces ¿cómo se las va a extraer? Como decía Bankei, esto es «lavar sangre con sangre». Por tanto, en el Zen no hay yo ni Buddha al que uno pueda aferrarse, ni bien que ganar ni mal que evitar, ni pensamientos que desarraigar, ni mente que purificar ni cuerpo que perecer ni alma que salvar. De un solo golpe todo el andamiaje de abstracciones es reducido a polvo. Como dice el *Zenrin*:

> Para salvar la vida hay que destruirla. Cuando está totalmente destruida, por primera vez quedamos en paz. [s]
>
> Una palabra establece el cielo y la tierra, una espada nivela el mundo entero. [t]

De esta «única espada» decía Lin-chi:

> Si un hombre cultiva el Tao, el Tao no actúa: por todas partes surgirán condiciones desfavorables compitiendo entre sí. Pero cuando sale la espada de la sabiduría [*prajna*] no queda nada.[135] *u*

La «espada de *prajna*» que corta las abstracciones es ese acto de «señalar directamente» por el cual el Zen evita los enredos de la religiosidad y va derecho al corazón. Así, cuando el gobernador de Lang preguntó a Yao-shan: ¿Qué es el Tao?, el maestro señaló hacia arriba, hacia el cielo, y hacia abajo, hacia una jarra de agua que estaba a su lado. Cuando le pidieron explicaciones replicó: «Una nube en el cielo y agua en la jarra».

III. ZA-ZEN Y EL KOAN

Hay en el Zen un dicho, según el cual «la realización original es una práctica maravillosa» (en japonés: *honsho myoshu* [a]). El sentido de esta frase es que no hay que hacer ninguna distinción entre el acto de tomar conciencia del despertar *(satori)* y el cultivo del Zen en la meditación y en la acción. Aunque pudiera suponerse que la práctica del Zen es un medio cuyo fin es el despertar, no es así. En efecto, la práctica del Zen no es una verdadera práctica en tanto tenga un fin de vista, y cuando no tiene en vista ningún fin es el despertar: la vida autosuficiente, sin objeto, del «eterno ahora». Practicar con un fin en vista es tener puesto un ojo en la práctica y otro en el fin, lo cual equivale a falta de concentración y de sinceridad. Para decirlo de otra manera: no se practica el Zen para convertirse en Buddha; se practica porque uno ya es Buddha desde el comienzo, y esta «realización original» es el punto de partida de la vida zen. La realización original es el «cuerpo» *(t'i* [b]*)* y la práctica maravillosa el «uso» *(yung* [c]*)*, y ambos corresponden respectivamente a *prajna* y *karuna*, la compasiva actividad del Bodhisattva despierto en el mundo del nacer y el morir.

En los dos capítulos precedentes nos referimos a la realización original. En el presente capítulo y en el que le sigue trataremos de la práctica o actividad que se desprende de ella: ante todo la vida de meditación, y en segundo término la vida del trabajo y el recreo cotidianos.

Como hemos visto, cualquiera haya sido la práctica de los maestros T'ang, las modernas comunidades zen, tanto la de la Escuela soto como la rinzai, conceden la mayor importancia a la meditación o al «Zen sentado» *(za-zen)*. Puede parecer extraño y poco razonable que hombres fuertes e inteligentes se queden sentados quietamente durante muchas horas seguidas. Para la mentalidad occidental eso no sólo es innatural sino una gran pérdida de tiempo valioso, por muy útil que pueda ser como disciplina para inculcar paciencia y fortaleza. Aunque también Occidente tiene su propia tradición contemplativa en la Iglesia católica, la vida de «quedarse sentado y mirando» ha perdido atractivo, pues no se da valor a ninguna religión que no «mejore el mundo», y es difícil comprender cómo se va a mejorar el mundo si uno se queda quieto. Sin embargo, debería ser patente que la acción sin sabiduría, sin clara conciencia de lo que el mundo realmente es, nunca puede mejorar nada. Además, así como la mejor manera de aclarar el agua turbia es dejándola reposar, podría argüirse que aquellos que se sientan quedándose quietos y sin hacer nada realizan una de las mejores contribuciones que pueden hacerse a un mundo alborotado.

En realidad no hay nada innatural en quedarse sentado quieto durante largos períodos. Los gatos lo hacen; y aun los perros y otros animales más nerviosos. Lo mismo los llamados «pueblos primitivos»: los indios americanos y los campesinos de

casi todas las naciones. Este arte es particularmente difícil para aquellos que han desarrollado el intelecto sensitivo hasta el extremo de no poder dejar de hacer predicciones acerca del futuro, y por tanto tienen que estar en continua actividad para anticiparse a ellas. Pero al parecer, ser incapaz de quedarse sentado y atento con la mente completamente en reposo significa ser incapaz de experimentar plenamente el mundo en que vivimos. Porque uno no conoce el mundo sólo pensando en él y haciendo algo en él. Primero uno tiene que experimentarlo más directamente, y prolongar la experiencia sin sacar conclusiones apresuradas.

La importancia de *za-zen* se hace patente cuando recordamos que Zen es ver la realidad directamente, en su «ser así». Para ver el mundo tal como es concretamente, no dividido por categorías y abstracciones, hay que mirarlo con una mente que no piensa acerca de él, es decir, que no forja símbolos. Por tanto, *za-zen* no significa sentarse con la mente en blanco que excluye todas las impresiones de los sentidos internos y externos. No es la «concentración» en el sentido corriente de restringir la atención a un solo objeto sensible, como por ejemplo a un punto luminoso o a la punta de la nariz. Es sencillamente una quieta conciencia, sin comentario, de todo lo que pasa aquí y ahora. Esta conciencia va acompañada de una sensación muy vívida de «no diferencia» entre uno mismo y el mundo exterior, entre la mente y sus contenidos: los diferentes sonidos, formas, colores y otras impresiones del mundo circundante. Naturalmente esta sensación no surge porque tratemos de obtenerla; viene sola cuando estamos sentados y atentos sin ningún propósito en nuestra mente, ni siquiera el propósito de librarnos de los propósitos.

En la sala de los monjes o sala de meditación —que se llama *sodo* o *zendo*— utilizada por una comunidad zen, por supuesto que no hay nada que favorezca la distracción a causa de las circunstancias exteriores. Hay un largo cuarto con anchas plataformas a cada lado, donde los monjes duermen y meditan. Las plataformas están cubiertas de *tatami*, gruesas esteras de paja, y los monjes se sientan en dos filas frente a frente. El silencio reinante resulta más bien acentuado que interrumpido por los ocasionales sonidos que llegan de la villa vecina, del intermitente tañido de campanas que viene de otras partes del monasterio, y por el parloteo de los pájaros en los árboles. Aparte de esto sólo se siente el aire frío y claro de la montaña y el olor «leñoso» de cierta clase especial de incienso.

Se le da mucha importancia a la postura física del *za-zen*. Los monjes se sientan sobre almohadones de firmes rellenos, con las piernas cruzadas y las plantas de los pies hacia arriba, sobre los muslos. Las manos descansan sobre el regazo, la izquierda sobre la derecha, con las palmas hacia arriba y los pulgares tocándose. El cuerpo se mantiene erguido, aunque no rígido, y los ojos quedan abiertos de modo que la mirada se dirige al piso, pocos pasos adelante. La respiración es regulada para que sea lenta y sin esfuerzo, subrayando la expiración y el impulso dado por el vientre más bien que por el pecho. La respiración lenta y fácil procedente del vientre actúa sobre la conciencia como un fuelle, dándole una claridad tranquila y brillante. Al

principiante se le aconseja que no haga otra cosa que contar sus alientos de uno a diez, repetidamente, hasta que la sensación de estar sentado sin hacer comentarios se convierte en algo que se realiza sin esfuerzo y naturalmente.

Mientras los monjes están sentados de esta manera, dos sirvientes se pasean lentamente de uno a otro extremo del cuarto entre las dos plataformas. Cada uno de ellos lleva el palo «preventivo» llamado *keisaku*, redondeado en una punta, chato en la otra, como símbolo de la espada de *prajna* del Bodhisattva Manjusri. Tan pronto ven que un monje se está quedando dormido o está sentado en una postura incorrecta, se paran ante él, se inclinan haciendo una reverencia, y le pegan en los hombros. Se dice que no se trata de un «castigo», sino de un «masaje vigorizador» para quitar la rigidez de los músculos del hombro y devolver la mente a su estado de alerta. Sin embargo, los monjes con quienes estuve conversando acerca de esta práctica parecían tomarlo con la misma actitud de falso humorismo que nos hace pensar en las disciplinas corporales de los internados de varones. Además, las reglas *sodo* dicen: «En el servicio matutino, a los que dormiten hay que tratarlos severamente con el *keisaku*»[136].

Con intervalos, se interrumpe la postura de sentado y los monjes forman filas marchando rápidamente alrededor de la sala entre las plataformas para evitar la pereza. Los períodos de *za-zen* también se interrumpen para trabajar en los campos del monasterio, limpiar la casa, efectuar servicios religiosos en el santuario principal o «sala del Buddha», y cumplir otras tareas, o para comer o dormir por breves horas. A cierta altura del año se mantiene *zazen* casi continuamente de 3.30 de la mañana a 10 de la noche. Estos largos períodos se llaman *sesshin* o «recogimiento de la mente». Cada aspecto de la vida del monje se realiza de acuerdo con un ritual preciso, aunque no ostentoso, que da a la atmósfera del *sodo* un aire ligeramente militar. Cada rito es anunciado y acompañado por diferentes clases de campanillas, cítolas y gongs de madera, tocados con variados ritmos para señalar que es hora de *za-zen*, de comer, de rezar, de escuchar clases, o entrevistas *sanzen* con el maestro.

El estilo ritualista o ceremonioso es tan característico del Zen que acaso requiera cierta explicación en una cultura que ha llegado a asociarlo con la afectación o la superstición. En el Budismo las cuatro principales actividades del hombre —caminar, estar de pie, estar sentado y estar acostado— se llaman las cuatro «dignidades» por ser las posturas tomadas por el Buddha en su cuerpo humano *(nirmanakaya)*. Por tanto, el estilo ritualista con el que uno realiza las actividades cotidianas celebra el hecho de que «el hombre corriente es un Buddha» y constituye, además, un estilo que le surge naturalmente a la persona que hace todo con total presencia de ánimo. Así, si en algo tan simple y trivial como encender un cigarrillo uno está plenamente consciente, viendo la llama, la espiral del humo y la regulación del aliento como si fueran las cosas más importantes del mundo, a un observador le parecerá que la acción se realiza con estilo ritual.

Esta actitud de «actuar como el Buddha» se acentúa particularmente en la Escuela

soto, en la que tanto *za-zen* como la rutina de actividades diarias no se consideran como medios para un fin, sino como la verdadera realización del conocimiento búdico. Dogen dice en su *Shobogenzo*:

> Sin mirar hacia el mañana en cada momento sólo tienes que pensar en este día y en esta hora. Como el mariana es arduo e incierto y difícil de conocer, tienes que pensar en seguir el camino budista mientras vives hoy… Tienes que concentrarte en la práctica zen sin perder tiempo, pensando que sólo hay este día y esta hora. Después todo se torna verdaderamente fácil. Tienes que olvidarte de todo lo referente a lo bueno y lo malo de tu naturaleza, a la fuerza o debilidad de tu poder[137].

En el *za-zen* no hay que pensar ni en la búsqueda de *satori* ni en evitar el nacer y el morir, ni en esforzarse por nada futuro.

> Si viene la vida, es la vida. Si viene la muerte, es la muerte. No hay razón de que estés bajo el control de ellas. No deposites en ellas ninguna esperanza. Esta vida y esta muerte son la vida del Buddha. Si tratas de rechazarlas negándolas, pierdes la vida del Buddha[138].

Los «tres mundos» —pasado, presente y futuro— contra lo que comúnmente se supone, no son llevados a distancias inaccesibles.

> Lo que se llama el pasado es la parte superior del corazón; el presente es la parte superior del puño; y el futuro es la parte trasera del cerebro[139].

Todo el tiempo está aquí en este cuerpo, que es el cuerpo del Buddha. El pasado existe en su memoria y el futuro en su anticipación, y ambos son ahora, pues cuando se considera el mundo directa y claramente no se encuentra por ninguna parte ni el pasado ni el futuro.

Esa es también la enseñanza de Bankei:

> Sois primordialmente Buddhas; no vais a ser Buddhas por primera vez. No hay ni ápice de error en vuestra mente innata… Si tenéis el menor deseo de ser mejores de lo que realmente sois, si os apresuráis en el menor grado en vuestra búsqueda de algo, ya vais contra el No nacido.[140]

Tal concepción de la práctica zen es por consiguiente algo difícil de reconciliar con la disciplina que ahora prevalece en la Escuela rinzai, y que consiste en «aprobar» una serie graduada de unos cincuenta problemas *koan*. La mayoría de los maestros rinzai hacen mucho hincapié en la necesidad de despertar un intensísimo espíritu de búsqueda, una dominante sensación de «duda» por la cual se torna casi imposible olvidar el *koan* que uno trata de solucionar. Desde luego, esto lleva a establecer muchas comparaciones entre los grados de perfeccionamiento de los diversos individuos, y a la «colación de grados» con la que culmina el proceso se le da un reconocimiento muy formal y bien determinado.

Como los detalles formales de la disciplina *koan* son uno de los pocos verdaderos secretos que subsisten en el mundo budista, es difícil apreciarla justamente a menos que uno se haya sometido a la enseñanza. Por otra parte, si uno ha recibido ese entrenamiento está obligado a no hablar de él, salvo en forma de vagas generalidades.

La Escuela rinzai siempre ha prohibido la publicación de respuestas formalmente aceptables de los diferentes *koan* porque todo el interés de la disciplina reside en descubrirlos por uno mismo, intuitivamente. Conocer las respuestas sin haberlas descubierto sería como estudiar el mapa sin hacer el viaje. Sin la sacudida producida por el reconocimiento, las respuestas desnudas dejan una impresión de chatura y desencanto, y quien las diera sin sentirlas realmente no podría engañar a un maestro competente.

Sin embargo, no hay ninguna razón para que el proceso incluya todas esas tonterías de «grados de perfección», de quién ha «aprobado» y quién no, o de quién es un «auténtico» Buddha según estos criterios formales. Todas las instituciones religiosas bien establecidas padecen esta clase de absurdo y generalmente se reducen a una especie de esteticismo, a una excesiva pasión por el cultivo de un «estilo» especial cuyos refinamientos distinguen a los fieles de los infieles. Mediante tales criterios el esteta de la liturgia puede distinguir a los sacerdotes católicos romanos de los católicos anglicanos, confundiendo los amaneramientos de una atmósfera tradicional con los signos sobrenaturales de la verdadera o falsa participación en la sucesión apostólica. Sin embargo, a veces el cultivo de un estilo tradicional puede ser muy admirable, como en el caso de una escuela de artistas o artesanos que de generación en generación transmite ciertos secretos técnicos o detalles técnicos que permiten fabricar objetos de peculiar belleza. Aun así esto muy fácilmente se convierte en una disciplina más bien afectada y autoconsciente, y desde ese momento todo su «Zen» está perdido.

El sistema *koan* tal como existe hoy día se debe en gran parte a Hakuin (1685-1768), maestro formidable y muy versátil, que le dio una organización sistemática de manera que todo el curso de estudio zen en la Escuela rinzai se divide en seis etapas. Hay, primero, cinco grupos de *koan* [d]:

1. El *koan hosshin* o *dharmakaya*, por el cual uno «entra por la puerta fronteriza del Zen».
2. El *koan kikan* o de la «barrera de la astucia», que se refiere a la expresión activa del estado realizado en el primer grupo.
3. El *koan gonsen*, o de la «investigación de las palabras», que se supone tiene que ver con la expresión oral de la comprensión del Zen.
4. El *koan nanto*, o «difícil de penetrar».
5. El *koan goi*, o de los «cinco rangos», basado en las cinco relaciones de «señor» y «sirviente» o de «principio» *(li)* y «cosa-suceso» *(shih)*, por el cual el Zen se relaciona con la filosofía hua-yen o *Avatamsaka*.

La sexta etapa es un estudio de los preceptos budistas y de las reglas de la vida del monje *(vinaya)* a la luz de la comprensión del Zen[141].

Normalmente este curso de entrenamiento lleva unos treinta años. De ninguna manera todos los monjes zen lo realizan enteramente. El curso entero se exige sólo a quienes han de recibir el «sello de aprobación» *(inka)* de su maestro, para poder convertirse en maestros *(roshi)*, enteramente versados en todos los medios *(upaya)* para enseñar el Zen a los demás. Como pasa con tantas otras cosas de esta naturaleza,

la bondad del sistema depende de cómo se lo lleve a la práctica, y los egresados comprenden grandes y pequeños Buddhas. No debe suponerse que una persona que ha solucionado un *koan* o aun muchos de ellos sea necesariamente un ser humano «transformado», cuyo carácter y modo de vida son radicalmente diferentes de lo que eran antes. Tampoco debe suponerse que *satori* es un solo y repentino salto desde la conciencia común a un «despertar completo e insuperable» *(anuttara samyak sambodhi). Satori* en realidad designa la manera repentina e intuitiva de ver en el interior de cualquier cosa, ya sea recordar un nombre olvidado o entender los principios más profundos del Budismo. Tras repetidas búsquedas infructuosas, abandonamos el intento, y la respuesta viene sola. Así puede haber muchas ocasiones de *satori* en el curso del entrenamiento: gran *satori* y pequeño *satori*, y la solución de muchos de los *koan* no depende de nada sensacional: basta con cierta habilidad para comprender el estilo zen de manejar los principios budistas.

Las ideas occidentales acerca de las perfecciones budistas muy a menudo se ven desvirtuadas por el enfoque del «Oriente misterioso» y por las enormes fantasías puestas en amplia circulación por las obras teosóficas en la última década del siglo pasado y la primera del siglo actual. Esas fantasías no se basaban en un estudio de primera mano del Budismo sino en la lectura literal de pasajes mitológicos de las *sutras*, donde los Buddhas y los Bodhisattvas aparecen adornados con innumerables atributos milagrosos y sobrehumanos. Por tanto no hay que confundir a los maestros zen con los «mahatmas» de la teosofía, los fascinantes «maestros de sabiduría» que viven en las fortalezas de las montañas del Tíbet y practican las artes del ocultismo. Los maestros zen son muy humanos. Se enferman y mueren; conocen alegrías y tristezas; tienen rabietas y otras pequeñas «debilidades» del carácter como cualquier otro, y no están libres de enamorarse y tener una relación plenamente humana con el sexo opuesto. La perfección del Zen consiste en ser perfecta y simplemente humano. El adepto del Zen se diferencia de los hombres corrientes en que estos últimos de una u otra manera tienen dificultades con su propia humanidad e intentan ser ángeles o demonios[142].

Un poema *doka* de Ikkyu dice:

> Comemos, eliminamos, nos acostamos y nos levantamos;
> este es nuestro mundo.
>
> Todo lo que tenemos que hacer después es morir.[143]

La enseñanza del *koan* implica conceptos típicamente asiáticos de la relación entre el maestro y el discípulo, que son muy diferentes de los nuestros. En efecto, en las culturas asiáticas se trata de una relación particularmente sagrada, en la que se supone que el maestro es responsable del *karma* del alumno. Por su parte, se espera que el alumno preste absoluta obediencia y reconozca completa autoridad al maestro, y tenga por él un respeto aún mayor del que tiene por su propio padre, lo cual en los países asiáticos es mucho decir. Por tanto ante un monje zen el *roshi* se presenta

como símbolo de la máxima autoridad patriarcal, y generalmente desempeña su papel a la perfección. Es un hombre casi siempre de edad avanzada, de aspecto feroz como un tigre, que formalmente vestido y sentado para la entrevista *sanzen* tiene el aspecto de una persona de enorme presencia y dignidad. En este papel constituye un símbolo vivo de todo cuanto nos infunde el temor de ser espontáneos, de todo lo que provoca la más dolorosa y torpe autoconciencia. El maestro asume este papel en su carácter de *upaya*, hábil artificio para conseguir que el discípulo adquiera la presencia de ánimo necesaria, para estar con perfecta naturalidad frente a este formidable arquetipo. Si puede hacerlo, es un hombre libre a quien nadie en el mundo puede turbar. También hay que tener en cuenta que en la cultura japonesa los jóvenes y los adolescentes son particularmente susceptibles al ridículo, y con tal motivo se apela a este recurso con frecuencia para adaptar los jóvenes a las convenciones sociales.

Al concepto asiático normal de la relación maestro-alumno, el Zen añade algo propio al dejar que la formación de la relación quede enteramente librada a la iniciativa del discípulo. La posición básica del Zen es que no tiene nada que decir, nada que enseñar. La verdad del budismo es tan evidente por sí misma que lo único que se consigue al explicarla es ocultarla. Por tanto el maestro no «ayuda» al discípulo de ninguna manera, puesto que ayudar sería en realidad entorpecer. Por el contrario, sale a ponerle obstáculos y barreras en el camino del estudiante. Así, los comentarios de Wu-men sobre los diferentes *koan* del *Wu-men kuan* tienden a inducir a error intencionalmente. Los *koan* en conjunto se llaman «vines Wisterias» o «enredos», y a ciertos grupos se les da el nombre de «barreras de la astucia» *(kikan)* y «difíciles de penetrar» *(nanto)*. Este método es como el de fomentar el crecimiento de un cerco podándolo, pues evidentemente la intención fundamental es la de ayudar, pero el estudiante zen no sabe realmente el Zen si no lo descubre por sí mismo. El proverbio chino «Lo que entra por el portón no es el tesoro familiar» en el Zen se entiende en el sentido de que lo que alguna otra persona nos dice no es conocimiento nuestro. Como enseñaba Wu-men, *satori* llega sólo cuando uno ha agotado su propio pensamiento, sólo cuando uno está convencido de que la mente no puede apresarse a sí misma. Como dice Ikkyu en otro de sus poemas llamados *doka*:

> Que una mente busque en otra parte
> el Buddha
> es tontería
> en el colmo de la tontería.

Porque

> Mi yo de hace mucho tiempo en la naturaleza inexistente;
> sin lugar donde ir cuando muerto,
> absolutamente nada.[144]

El *koan* preliminar de tipo *hosshin* comienza, pues, por obstaculizar al estudiante indicándole la dirección exactamente contraria de la que tendría que seguir. Pero lo

hace hábilmente, como para que no se advierta la estratagema. Todo el mundo sabe que la naturaleza búdica está «dentro» de nosotros, y que no tenemos que ir a buscarla; por tanto, ningún estudiante será embaucado aunque se le diga que vaya a buscarla a la India o en la lectura de cierta *sutra*. Por el contrario, se le dice que la busque en sí mismo. Y lo que es peor, se lo alienta para que la busque con toda la energía de su ser, sin abandonar nunca su búsqueda, ni de día ni de noche, realizando *za-zen* o trabajando, o comiendo. En realidad se lo alienta para que se ponga totalmente tonto, para que gire en torno de sí mismo dando vueltas como un perro que trata de agarrarse la cola.

Así, los primeros *koan* son normalmente «La cara original» de Hui-neng, «Wu» de Chao-chou o «Una mano» de Hakuin. En la primera entrevista de *sanzen* el *roshi* le dice al discípulo, que ha sido aceptado a regañadientes, que descubra su «cara» o «aspecto original», es decir, su naturaleza básica, tal como era antes de que su padre y su madre lo concibieran. Se le pide que vuelva cuando lo haya descubierto, y que dé alguna prueba de su descubrimiento. Entretanto en ninguna circunstancia debe discutir el problema con otros o buscar su ayuda. Acompañando a los demás monjes en el *sodo*, el *jikijitsu* o «monje principal» probablemente lo instruye en los rudimentos de *za-zen*, enseñándole a sentarse, y acaso alentándolo a volver a ver al *roshi* en una entrevista de *sanzen* tan pronto como sea posible, y a no perder oportunidad de comprender correctamente su *koan*. Meditando el problema de su «cara original» trata reiteradamente de imaginarse lo que era antes de nacer o, lo que es lo mismo, lo que es ahora en el centro mismo de su ser, cuál es la realidad básica de su existencia aparte de su extensión en el espacio y en el tiempo.

El estudiante pronto descubre que el *roshi* no tiene paciencia para aguantar respuestas filosóficas u otras igualmente verbales. El *roshi* quiere que se le «muestre». Quiere algo concreto, una prueba sólida. El estudiante por consiguiente comienza a presentar «ejemplos de realidad» como trozos de roca, hojas y ramas, gritos y gestos de las manos: cualquier cosa y todo cuanto puede imaginar. Pero todo esto es rechazado absolutamente, hasta que el estudiante, incapaz de imaginar nada más, ya no sabe qué hacer, y en este momento desde luego comienza a ponerse, en el buen camino. «Sabe que no sabe».

Cuando se comienza con el *koan* de Chao-chou llamado *«Wu»*, al estudiante se le pregunta por qué Chao-chou contestó *«Wu»*, es decir, «Nada» a la pregunta: «¿Un perro tiene la naturaleza búdica?». El *roshi* pide que se le muestre esa «nada». Un proverbio chino dice que «Una sola mano no aplaude», [e] y por tanto Hakuin preguntó: «¿Cuál es el ruido de una mano?». ¿Puedes oír lo que no hace ruido? ¿Puedes hacer algún ruido con este único objeto que no tiene nada donde golpear? ¿Puedes obtener algún «conocimiento» de tu propia naturaleza real? ¡Qué pregunta idiota!

De esta manera se consigue que el estudiante llegue a un punto en el que se siente completamente estúpido, como si estuviera encerrado en un enorme bloque de hielo

que no le dejara moverse ni pensar. No sabe nada. Todo el universo, inclusive él mismo es una enorme masa de pura duda. Todo lo que oye, toca o ve es tan incomprensible como «la nada» o «el sonido de una mano». En las entrevistas *sanzen* se queda completamente mudo. Todo el día camina o se queda sentado en «vivo deslumbramiento», consciente de todo lo que pasa a su alrededor, respondiendo mecánicamente a las circunstancias, pero totalmente desconcertado por todo.

Después de pasar cierto tiempo en este estado llega un momento en el que el bloque de hielo de pronto se disuelve y toda esa masa ininteligible se convierte en algo instantáneamente vivo. El problema acerca de qué o quién sea se torna evidentemente absurdo: se ve que es una pregunta sin ningún sentido. No hay nadie que pueda hacerse a sí mismo la pregunta o contestarla. Pero al mismo tiempo este transparente absurdo puede reír y conversar, comer y beber, correr de un lado para otro, mirar a la tierra y al cielo, y todo esto sin tener ninguna sensación de que existe un problema, una especie de nudo psicológico, en medio de ello. No hay nudo porque «la mente que busca la mente» o «el yo que busca controlar el yo» han sido desterrados de la existencia y puestos de relieve como la abstracción que siempre fueron. Y cuando se desvanece ese nudo tenso ya no queda la sensación de un núcleo sólido de personalidad que se enfrenta al resto del mundo. En este estado, al *roshi* le basta con mirar una sola vez al estudiante para saber si ya está en condiciones de comenzar su entrenamiento zen en serio.

Aunque parezca paradójico, podría decirse que la enseñanza zen puede comenzar sólo cuando ya ha concluido. En realidad esto no es otra cosa que el fundamental principio mahayana de que *prajna* lleva a *karuna*, que no se obtiene verdaderamente el despertar a menos que implique también la vida del Bodhisattva, la manifestación de la «maravillosa utilidad» del Vacío para beneficio de todos los seres sensibles.

Llegado a este punto, el *roshi* comienza a presentar al discípulo *koan* problemas que exigen imposibles proezas tanto en el orden del juicio como en el de la acción, como por ejemplo:

«Saca de tu manga las cuatro divisiones de Tokio».

«Detén aquel barco que navega por el distante océano».

«Detén el sonido de la distante campana».

«Una niña cruza la calle. ¿Es la hermana menor o la mayor?».

Tales *koan* son algo más «engañosos» que los problemas introductorios fundamentales, y muestran al estudiante que lo que son dilemas para el pensamiento no presenta obstáculos para la acción. Un pañuelo de papel se convierte fácilmente en las cuatro divisiones de Tokio, y el estudiante resuelve el problema de la hermana menor o mayor imitando el modo de caminar de la niña. Porque en su absoluto «ser tal» la niña es justamente *eso*; sólo relativamente es «hermana», «mayor» o «menor». Quizá pueda comprenderse por qué un hombre que había practicado *za-zen* durante ocho años, le dijo a R. H. Blyth que «el Zen no es más que un juego de palabras», porque partiendo del principio de extraer la espina con una espina, el Zen libera a los

hombres del enredo en que se encuentran por confundir las palabras y las ideas con la realidad.

La práctica continua de *za-zen* proporciona al estudiante una mente clara y despejada en la que puede arrojar el *koan* como si fuera un guijarro lanzado a un charco, y sencillamente ponerse a mirar como reacciona su mente. Al concluir cada *koan* el *roshi* generalmente le pide que le presente un verso del *Zenri Kushu* que expresa el sentido del *koan* que se acaba de resolver. También se utilizan otros libros, y el difunto Sokei-an Sasaki, trabajando en los Estados Unidos descubrió que un manual excelente para esto era *Alicia en el País de las Maravillas*. A medida que la obra avanza, un *koan* decisivo se alterna con otro de menor importancia que indaga las implicaciones del anterior, y que proporciona al estudiante un acabado conocimiento práctico de cada tema de la concepción budista del universo, presentando el cuerpo total del saber de tal modo que llega a conocerlo íntimamente. De esta manera aprende a responder con él instantánea e inconscientemente en las situaciones de la vida cotidiana.

El último grupo de *koan* se refiere a los «Cinco Rangos» *(go-i)*, o esquema de las relaciones entre el conocimiento relativo y el conocimiento absoluto, sucesos-cosas *(shih)* y principio subyacente *(li)*. El inventor de este esquema fue T'ung shan (807869), pero surge de los contactos del Zen con la Escuela Hua-yen (japonesa y kegon). La doctrina de los Cinco Rangos se vincula muy estrechamente con el cuádruple *Dharmadhatu*[145]. A los Rangos generalmente se los representa en base a las posiciones relativas de señor y siervo o de anfitrión y huésped, que simbolizan, respectivamente, el principio subyacente y cosas-sucesos. Así tenemos:

1. El señor mira desde arriba al siervo.
2. El siervo mira desde abajo al señor.
3. El señor.
4. El siervo.
5. El señor y el siervo conversan juntos.

Baste decir que los cuatro primeros corresponden a los cuatro *Dharmadhatu* de la Escuela Hua-yen, aunque la relación es algo compleja, y el quinto corresponde a la «naturalidad». En otras palabras, podemos considerar el universo, el Dharmadhatu, desde una cantidad de puntos de vista igualmente válidos: como múltiple, como uno, como al mismo tiempo uno y múltiple, y como ni uno ni múltiple. Pero la posición final del Zen es que no toma ningún punto de vista especial, y sin embargo es capaz de adoptar cualquier punto de vista de acuerdo con las circunstancias. Como dice Lin-chi:

> A veces hago abstracción del hombre (es decir, del sujeto) pero no abstraigo las circunstancias (es decir, el objeto). A veces abstraigo las circunstancias, pero no hago abstracción del hombre. A veces hago abstracción del hombre y de las circunstancias. A veces no abstraigo ni al hombre ni a las circunstancias.[146] *f*

Y, podría haber añadido, a veces no hago nada de particular *(wu-shih)*[147].

La enseñanza *koan* culmina en el estadio de la perfecta naturalidad que caracteriza a la libertad tanto en el mundo relativo como en el absoluto, pero como esta libertad no se opone al orden convencional, sino es más bien una libertad que «sostiene el mundo» *(lokasamgraha)*, la fase final del estudio es la relación del Zen con respecto a las reglas de la vida social y monástica. Como preguntaba una vez Yun-men: «En un mundo tan grande, ¿por qué atender el timbre y vestir trajes de ceremonia?»[148]. Y aquí se aplica la respuesta dada por otro maestro en un contexto muy distinto: «Si hay alguna razón para ello, me puedes cortar la cabeza», pues el acto moral tiene sentido ético sólo cuando es libre, sin compulsión de la razón o de la necesidad. Tal es también el sentido más profundo de la doctrina cristiana del libre albedrío, pues actuar «en unión con Dios» es actuar no bajo la presión del miedo o del orgullo, ni porque se espera recompensa, sino por simple amor al «motor inmóvil».

Desde luego el sistema *koan* tiene sus peligros e inconvenientes, como todas las cosas que pueden ser mal aplicadas. Es una técnica muy complicada y hasta institucionalizada, y por tanto se presta a la afectación y el artificio. Pero lo mismo ocurre con cualquier otra técnica, aunque sea tan poco técnica como el método de Bankei, que consistía en no tener ningún método. Esto también puede convertirse en un fetiche. Pero es importante tener en cuenta en qué circunstancias los inconvenientes tienen más probabilidad de surgir, y parece que en la enseñanza *koan* son dos.

La primera ocurre cuando se insiste en que el *koan* es el «único camino» para una genuina realización del Zen. Desde luego se puede caer en el círculo vicioso de decir que el Zen, por encima de la experiencia del despertar, es precisamente el estilo budista representado por el *koan*. Pero en ese caso la Escuela soto no sería Zen, y no habría Zen en ninguna otra tradición del mundo salvo la de la rama rinzai. Si se lo define de esta manera, el Zen pierde universalidad y se convierte en algo tan exótico y culturalmente condicionado como el teatro No o la práctica de la caligrafía china. Desde el punto de vista occidental ese Zen tendrá atractivo sólo para los adeptos de las «japonerías», para románticos a quienes les gusta jugar a ser japoneses. Y no es que tal romanticismo tenga algo de intrínsecamente «malo», pues no existen culturas «puras», y tomando prestado el estilo de otros pueblos aumentamos la variedad y el sabor de la vida. Pero el Zen es muchísimo más que un refinamiento cultural.

El segundo inconveniente es más serio y puede surgir de la oposición del *satori* al intenso «sentimiento de duda» que algunos exponentes *koan* alientan deliberadamente. En efecto, así se estimula un *satori* dualista. Decir que la profundidad del *satori* es proporcional a la intensidad de la búsqueda y el esfuerzo que lo preceden es confundir el *satori* con sus concomitantes puramente emocionales. Es como si para sentirnos con los pies ligeros nos calzáramos durante un tiempo zapatos con refuerzos de plomo, y luego volviéramos a nuestro calzado normal. La sensación de alivio será proporcional al tiempo en que hemos usado aquellos zapatos

y al peso del plomo. Esto equivale también al conocido truco de los propagandistas de la fe que consiguen en sus seguidores una tremenda elevación emocional al inculcar en ellos primero un agudo sentimiento del pecado y luego aliviándolo mediante la fe en Jesús. Pero tales «elevaciones» no son duraderas, y Yün-feng se refería a esta clase de *satori* cuando decía: «El monje que tiene algún *satori* se mete directamente en el infierno como una flecha»[149].

El despertar casi necesariamente acarrea una sensación de alivio porque pone fin al habitual calambre psicológico de tratar de apresar la mente con la mente, lo cual a su vez engendra el ego con todos sus conflictos y defensas. Con el tiempo, la sensación de alivio va desapareciendo, pero no el despertar, a menos que se lo haya confundido con la sensación de alivio y se haya intentado explotarlo cayendo en éxtasis. Por tanto, el despertar sólo por accidente es agradable o extático, y sólo al principio constituye una experiencia de intensa liberación emocional. Pero en sí no es más que la cesación de un uso artificial y absurdo de la mente. Por encima y más allá de ello es *wu-shih* —nada especial— pues el contenido último del despertar nunca es un particular objeto de conocimiento o experiencia. La doctrina budista de los «Cuatro Invisibles» sostiene que el Vacío *(sunya)* es al Buddha como el agua es al pez, el aire al hombre y la naturaleza de las cosas al engañado: más allá de lo concebible.

Sin duda lo que substancial y fundamentalmente somos no será nunca objeto de conocimiento claro y distinto. Lo que podamos conocer —la vida y la muerte, la luz y las tinieblas, lo sólido y lo vacío— serán los aspectos relativos de algo tan inconcebible como el color del espacio. Despertar no significa conocer qué es esa realidad. Como dice un poema *Zenrin*:

> Como las mariposas se acercan a las flores recién nacidas,
> Bodhidharma dice: «No sé». [g]

Despertar significa saber lo que la realidad no es. Es dejar de identificarnos a nosotros mismos con cualquier objeto de conocimiento. Así como cualquier afirmación acerca de la substancia o energía básica de la realidad tiene que resultar absurda, cualquier afirmación referente a lo que «yo soy» en las raíces mismas de mi ser tiene que ser también el colmo de la tontería. El engaño es la falsa premisa metafísica en que arraiga el sentido común; es la ontología y gnoseología inconsciente del hombre medio, su tácito supuesto de que él es «algo». Es claro que el supuesto de que «yo no soy nada» sería igualmente falso puesto que algo y nada, ser y no ser, son conceptos relativos, y corresponden igualmente a lo «conocido».

Un método de relajamiento muscular consiste en comenzar por aumentar la tensión de los músculos hasta tener una clara sensación de lo que no hay que hacer[150]. En este sentido se advierte para qué sirve el *koan* inicial como medio de intensificar el absurdo esfuerzo de la mente que quiere agarrarse a sí misma. Pero identificar *satori* con la consiguiente sensación de alivio, con la sensación de

relajamiento, es muy engañoso, porque el *satori* es el acto de abandonar, y no la sensación correspondiente. Por tanto el aspecto consciente de la vida zen no es *satori* —no es la «mente original»—, sino todo lo que nos sentimos libres de hacer, de ver y de sentir cuando nos hemos liberado del calambre mental.

Desde este punto de vista, la sencilla confianza de Bankei en la «mente no nacida» y aun la concepción de Shinran acerca de *Nembutsu* son también vías de acceso al *satori*. Para «abandonar» no siempre es necesario dejar que se agote el esfuerzo por agarrar hasta que se torne intolerable. Frente a este método violento hay también un «método suave»: el método *judo*, que consiste en ver que la mente, la realidad básica, sigue siendo espontánea y no es agarrada, tratemos de agarrarla o no. No viene para nada al caso el hecho de que hagamos o dejemos de hacer. Pensar que tenemos que agarrar o no agarrar, abandonar o no abandonar, es sólo alimentar la ilusión de que el ego es real, y que sus maquinaciones constituyen un efectivo obstáculo al Tao. Al lado del espontáneo funcionamiento de la «mente no nacida» estos esfuerzos o no esfuerzos son estrictamente nulos. Como dice Shinran con una expresión más plástica, basta con oír la «promesa salvadora» de Amitabha y decir su Nombre, el *Nembutsu*, aunque sea una sola vez sin preocuparnos si tenemos fe o no, o si tenemos o no tenemos deseos. Todas estas preocupaciones no son más que el orgullo del yo. Dicho con las palabras del místico Shin-shu Kichibei:

> Cuando nos hemos purgado de toda idea de autopoder basado en valores morales y medidas disciplinarias no queda en nosotros nada que pueda declararse oyente y por esa razón no se nos escapa nada de lo que oímos[151].

Mientras pensamos en el acto de escuchar no podemos oír con claridad, y mientras pensamos abandonarnos o no abandonarnos no podemos abandonarnos. Pero pensemos o no pensemos en el acto de escuchar, los oídos siguen oyendo, y nada puede impedir que el sonido llegue hasta ellos.

La ventaja del método *koan* es quizá que, con fines generales, el otro camino es demasiado sutil y se presta demasiado a una interpretación errónea, especialmente entre monjes que con demasiada facilidad podrían utilizarlo como excusa para haraganear en el monasterio viviendo de las donaciones procedentes de devotos laicos. Esta es, casi con seguridad, la razón por la cual el acento que los maestros T’ang ponían en el «no buscar» fue reemplazado por el empleo, más activo del *koan*, como medio para extinguir las fuerzas de la voluntad egoísta. El Zen de Bankei, carente de método y de procedimientos, no ofrece bases a una escuela o institución, pues los monjes igualmente pueden dedicarse a la agricultura o a la pesca. Como resultado de ello no queda ningún signo externo del Zen; ya no hay ningún dedo que apunte a la luna de la Verdad, lo cual es necesario para que el Bodhisattva pueda cumplir su tarea de liberar a todos los seres, aunque corra el riesgo de que se confunda el dedo con la luna.

IV. EL ZEN EN LAS ARTES

Por fortuna no sólo nos es posible oír hablar del Zen sino también verlo. Como una muestra vale por cien frases la expresión del Zen en las artes nos proporciona uno de los medios más directos para comprenderlo. Y ello es así sobre todo porque las formas artísticas creadas por el Zen no son simbólicas en la misma forma en que lo son los otros tipos del arte budista o el arte «religioso» en general. Los temas favoritos de los artistas zen, tanto los pintores como los poetas, son lo que nosotros llamaríamos las cosas naturales, concretas y seculares. Aun cuando tratan del Buddha, de los Patriarcas o de los maestros del Zen, los pintan de una manera peculiarmente terrenal y humana. Hasta en la pintura se considera que la obra de arte no sólo representa la naturaleza, sino que ella misma es una obra de la naturaleza, pues ya la técnica implica el arte de la ausencia de artificio, o lo que Sabro Hasegawa ha llamado el «accidente controlado», de modo que los cuadros se pintan con la misma naturalidad como las rocas y pastos que ellos representan.

Esto no significa que las formas del arte Zen queden libradas al mero azar, como si fuéramos a sumergir una víbora en un tintero y luego la dejáramos culebrear sobre una hoja de papel. Más bien quiere decir que para el Zen no hay dualismo ni conflicto entre el elemento natural del azar y el elemento humano del control. Las potencias constructivas de la mente humana no son más artificiales que los actos que forman a las plantas y a los animales, de modo que desde el punto de vista del Zen no hay contradicción al decir que la técnica artística consiste en ejercer una disciplina espontánea o una espontaneidad disciplinada.

Las formas artísticas del mundo occidental nacen de tradiciones espirituales y filosóficas, en las cuales el espíritu está divorciado de la naturaleza y baja del cielo a trabajarla como una energía inteligente sobre una materia inerte y recalcitrante. Por ello Malraux habla siempre del artista que «conquista» a su medio como nuestros exploradores y hombres de ciencia hablan también de conquistar montañas o el espacio. En oídos chinos o japoneses estas expresiones adquieren un sonido grotesco. Hay que tener en cuenta que cuando trepamos una montaña no sólo nuestras piernas sino la montaña misma es la que nos eleva, y que, cuando pintamos, el pincel, la tinta y el papel determinan el resultado tanto como nuestra propia mano.

El Taoísmo, el Confucianismo y el Zen expresan una mentalidad que se encuentra en este universo como en su casa, y que considera al hombre como parte integrante de su ambiente. La inteligencia humana no es un espíritu lejano que ha sido enjaulado, sino un aspecto de todo el organismo muy complicadamente equilibrado que constituye el mundo natural, cuyos principios fueron explorados por primera vez en el *Libro de los cambios*. El cielo y la tierra son por igual miembros de este organismo, y la naturaleza es tanto nuestro padre como nuestra madre, puesto que el

Tao por medio del cual obra se manifiesta originariamente en el *yang* y el *yin*: los principios masculino y femenino, positivo y negativo que, en equilibrio dinámico, mantienen el orden del mundo. La idea básica que encontramos en la raíz de la cultura del Lejano Oriente es que los opuestos son relativos y por ende fundamentalmente armónicos. El conflicto es siempre comparativamente superficial, pues no puede haber conflicto de fondo cuando los pares de opuestos son recíprocamente interdependientes. Por esta razón nuestras rígidas divisiones de espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, bien y mal, artista y medio, son totalmente extrañas a esta cultura.

En un universo cuyo principio fundamental es la relatividad más bien que la guerra, no hay finalidad porque no hay ninguna victoria que conseguir, ningún fin que alcanzar. En efecto, todo fin, como la palabra misma lo dice, es un extremo, un opuesto, y existe sólo en relación con el otro fin. Como el mundo no va a ninguna parte, no hay prisa. Mejor es que cada uno lo «tome con calma», como hace la naturaleza, y así en la lengua china los «cambios» de la naturaleza y la «calma» son la misma palabra: i [a]. Esto constituye un primer principio en el estudio del Zen y de cualquier arte del Lejano Oriente: la prisa, y todo lo que ella implica, es fatal, pues no hay meta que alcanzar. Desde el momento en que se concibe una meta se hace imposible practicar la disciplina del arte, dominar el rigor mismo de su técnica. Bajo la mirada crítica y vigilante de un maestro se puede practicar la escritura de caracteres chinos durante días y días, meses y meses. Pero el maestro vigila como un jardinero cuida el crecimiento de un árbol, y quiere que su alumno tenga la actitud del árbol: la actitud de crecimiento sin finalidad para el cual no hay atajos porque cada etapa del camino es a la vez principio y fin. Así el maestro más cumplido, como el principiante chapucero, jamás se congratula de haber «llegado».

Por paradójico que pueda parecer, la vida con una finalidad carece de contenido y de significación. Continuamente avanza de prisa y todo se le escapa. Al no apresurarse, a la vida sin finalidad no se le escapa nada, pues sólo cuando no hay ni meta ni precipitación los sentidos humanos están plenamente abiertos para recibir el mundo. Al no haber prisa nos libramos también de ciertos choques con la marcha natural de los hechos, especialmente cuando tenemos la impresión de que el curso de la naturaleza sigue principios que no son ajenos a la inteligencia humana. Pues, como hemos visto, la mentalidad taoísta no hace ni fuerza nada sino que «cultiva» o «deja crecer» todo. Cuando se considera que la razón humana expresa el mismo equilibrio espontáneo entre *yang* y *yin* que el universo natural, entonces no se tiene la sensación de que los actos que el hombre ejerce sobre su ambiente constituyen un conflicto, o una acción proveniente desde fuera. Por tanto la diferencia entre forzar y cultivar no puede expresarse en términos de indicaciones específicas acerca de qué es lo que debe hacerse y qué es lo que no debe hacerse, pues la diferencia reside principalmente en la calidad y en la manera de sentir la acción. Es difícil describir estas cosas a personas de mentalidad occidental porque la gente que anda de prisa

pierde la capacidad de sentir.

Quizá sean la pintura y la poesía las que mejor nos permitan comprender la expresión artística de esta actitud global. Aunque pudiera parecer que las artes del Zen se limitan a las expresiones más refinadas de la cultura, debe recordarse que en el Japón casi toda profesión u oficio es un *do*, es decir, un Tao o Camino, análogo a lo que en Occidente solía llamarse un «misterio». En cierto modo, cada *do* fue una vez un método laico de aprender los principios encarnados en el Taoísmo, el Zen y el Confucianismo, casi como la moderna Masonería es una supervivencia de épocas en las que el oficio del albañil *(mason)* era un medio de iniciación en una tradición espiritual. Aún en la Osaka moderna algunos de los comerciantes más antiguos siguen un *do* o método comercial basado en *shingaku*, sistema psicológico estrechamente vinculado al Zen.

Tras la persecución del Budismo chino en 845, el Zen durante algún tiempo fue no sólo la forma de Budismo dominante, sino también la influencia espiritual más poderosa en el desarrollo de la cultura china. Esta influencia llegó a su apogeo durante la dinastía Sung meridional (1127-1279). Durante esta época los monasterios zen se convirtieron en los principales centros de la erudición china. Eruditos seglares, tanto confucianistas como taoístas, los visitaban y se quedaban a estudiar en ellos durante algún tiempo, y los monjes zen a su vez se familiarizaban con los estudios clásicos chinos. Como la escritura y la poesía se contaban entre las principales preocupaciones de los eruditos chinos, y como la manera china de pintar es muy afín a la escritura, los papeles del erudito, del pintor y del poeta no estaban muy separados. El caballero erudito chino no era un especialista, y limitar sus intereses y actividades a asuntos puramente «religiosos» iba contra la naturaleza del monje zen. Como resultado hubo un fecundo cruce de tareas filosóficas, eruditas, poéticas y artísticas, en las cuales el sentimiento taoísta de «naturalidad» se convirtió en la nota dominante. En esta misma época Eisai y Dogen vinieron de Japón y luego volvieron a su patria con el Zen, y fueron seguidos por una incesante corriente de monjes eruditos japoneses ansiosos de volver a su país no sólo con el Zen, sino con todos los demás aspectos de la cultura china. Barcos cargados de monjes, que casi equivalían a un monasterio flotante, iban y venían entre China y Japón, llevando no sólo sutras y libros clásicos chinos, sino también té, seda, cerámica, incienso, cuadros, drogas, instrumentos musicales y todos los refinamientos de la cultura china, para no mencionar a los artistas y artesanos chinos.

Muy próximo a la sensibilidad zen se hallaba el estilo pictórico caligráfico que se practica con tinta negra sobre papel o seda, y que generalmente combina la pintura con un poema. La tinta china puede tomar muy diversos tonos, según la cantidad de agua que se le eche, y se puede obtener en gran número de cualidades y «colores» de negro. La tinta viene en una barra sólida, y se prepara vertiendo un poco de agua en una escudilla de piedra chata en la que se frota la barra hasta que el líquido adquiere la densidad deseada. Se escribe o se pinta con un pincel de punta muy aguda

colocado en un tallo de bambú. El pincel se mantiene derecho sin descansar la muñeca sobre el papel, y sus suaves cerdas le permiten ejecutar trazos de gran versatilidad. Como la pincelada es muy liviana y fluida, y como hay que mover continuamente el pincel sobre el papel absorbente a fin de que la tinta fluya con regularidad, para controlarlo hay que mover libremente la mano y el brazo como si uno estuviera bailando más bien que escribiendo sobre un papel. En una palabra, es un instrumento perfecto para expresar la espontaneidad sin titubeo y un solo trazo basta para «delatar» el carácter ante un observador experto.

Sumi-e, como los japoneses llaman a este estilo de pintura, quizá haya sido perfeccionado ya en tiempos de la dinastía T'ang por los casi legendarios maestros Wu Tao-tzu (c. 700-760) y Wang-wei (c. 698-759). Sin embargo, la autenticidad de las obras que se le atribuyen es dudosa, aunque parecen provenir del siglo IX e incluyen un cuadro tan enteramente característico del Zen como lo es la cascada impresionista atribuida a Wang-wei: una tronante corriente de pura potencia, sugerida por unos cuantos trazos levemente curvos entre dos masas de roca. La gran época formativa de estilo corresponde sin duda a la dinastía Sung (959-1279), y está representada por pintores como Hsia-kuei, Ma-yüan, Mu-ch'i y Liang-k'ai.

Los maestros Sung fueron predominantemente pintores de paisajes, creadores de una tradición de «pintura de la naturaleza» que difícilmente haya sido superada en alguna otra parte del mundo, pues nos muestra la vida de la naturaleza —montañas, ríos, nieblas, rocas, árboles y pájaros— tal como la sentían el Taoísmo y el Zen. Es un mundo al cual pertenece el hombre, pero que el hombre no domina; es suficiente para sí, pues no fue «creado para» nadie y no tiene finalidad propia. Como decía Hsüan-chüeh:

> Sobre el río la luna brillante, en los pinos el viento que suspira;
> toda la noche tan tranquila: ¿por qué? Y ¿para quién?[152] *b*

Los paisajes Sung no son tan fantásticos y estilizados como lo sugieren a menudo los críticos occidentales, pues si uno viaja por tierras similares en un país de montañas y nieblas, se los ve a cada vuelta del camino, y nada más sencillo para un fotógrafo que captar imágenes de aspecto exactamente igual a los cuadros chinos. Uno de los rasgos más notables del paisaje Sung, así como del *sumi-e* en general, es la relativa vaciedad del cuadro; pero es un vacío que parece formar parte del cuadro y no un mero fondo sin pintar. Llenando apenas una esquina, el pintor da vida a todo el cuadro. Ma-yüan, en particular, era un maestro de esta técnica, que equivale casi a «pintar no pintando» o lo que el Zen a veces llama «tocar el laúd sin cuerdas». El secreto consiste en saber equilibrar la forma con el vacío y, sobre todo, en saber cuándo uno ha «dicho» bastante. En efecto, el Zen no echa a perder la impresión estética ni la sacudida de *satori* mediante añadidos, explicaciones, reflexiones y comentarios intelectuales. Además, la figura tan íntegramente relacionada a su espacio vacío da la sensación de un «maravilloso Vacío» desde el cual el suceso brota

repentinamente.

Igualmente impresionante es la maestría en el manejo del pincel, que permite trazar pinceladas que van desde rasgos delicados y elegantes hasta toques de salvaje vitalidad, desde árboles minuciosamente detallados hasta osados bosquejos y masas que adquieren textura mediante los «accidentes controlados» de las cerdas sueltas y del desigual entintado del papel. Los artistas zen han conservado esta técnica hasta nuestros días en el llamado estilo *zenga* de caracteres chinos, círculos, ramas de bambú, pájaros o figuras humanas dibujadas con estas pinceladas libres de toda inhibición, que siguen moviéndose aun después de terminado el cuadro. Después de Mu-ch'i quizá el maestro más importante del pincel áspero fue el monje japonés Sesshu (1420-1506), cuya formidable técnica incluía la creación de refinadas cortinas con pinturas de pinos y de pájaros, paisajes de montaña que recuerdan a Hsia-kuei, y paisajes de vitalidad casi violenta para los cuales utilizaba no sólo el pincel, sino también puñados de paja entintada a fin de obtener la textura correcta de las «líneas de cerda volante».

Al occidental inmediatamente le choca la ausencia de simetría de estos cuadros, que evitan continuamente las formas regulares y geométricas, tanto rectas como curvas. En efecto, la línea característica del pincel es la de un trazo que barre precipitadamente y se retuerce en forma irregular dejando la impresión de algo espontáneo e imprevisible. Aun cuando el monje o el pintor zen dibuje un solo círculo —lo cual es uno de los temas comunes de *zenga*— no sólo es levemente excéntrico y deforme sino que la textura misma de la línea está llena de vida y energía con las salpicaduras y claros dejados por el pincel áspero. Así el círculo abstracto o «perfecto» se convierte en un círculo natural y concreto, es decir, en un círculo vivo, y, del mismo modo, las rocas y los árboles, las nubes y las aguas les parecen a los chinos ser más auténticos cuanto menos se asemejan a las formas inteligibles del geómetra o del arquitecto.

La ciencia occidental ha tornado inteligible la naturaleza en términos de sus simetrías y regularidades, reduciendo sus formas más caprichosas a elementos de formas regulares y mensurables. Como resultado de ello tendemos a ver la naturaleza y a tratarla como un «orden» del cual se ha eliminado el elemento de la espontaneidad. Pero este orden es *maya*, y el «verdadero ser tal» de las cosas no tiene nada en común con la aridez puramente conceptual de los cuadrados, círculos o triángulos perfectos, salvo por espontáneo accidente. Pero a ello se debe que la mentalidad occidental caiga en gran desaliento cuando las concepciones del orden cósmico entran en crisis, y cuando se descubre que como fundamento del mundo físico hay un «principio de incerteza». Ese mundo nos parece inhumano y sin sentido, pero si estuviéramos familiarizados con las formas del arte chino y del arte japonés podríamos lograr una nueva apreciación de este mundo en su realidad viva, y, en última instancia, inevitable.

Mu-ch'i y Liang-k'ai hicieron muchos cuadros de los patriarcas y maestros zen, a

quienes representaron en su mayor parte como lunáticos abandonados, con el ceño fruncido, o gritando, vagando o riendo a carcajadas ante un montón de hojas al viento. Como temas favoritos adoptaron las figuras de los dos ermitaños locos Han-shan y Shih-te y al dios popular Pu-tai, de enorme rotundidad, completando así un maravilloso conjunto de felices vagabundos que ejemplifican el espléndido absurdo y la vaciedad de la vida zen. El Zen, y, hasta cierto punto, el Taoísmo, parecen ser las únicas tradiciones espirituales suficientemente seguras de sí como para satirizarse a sí mismas, o que se sienten suficientemente libres de inhibiciones sociales como para reírse no sólo de su religión, sino aun en medio de ella. En estas figuras lunáticas los artistas zen representan algo más que una parodia de su propio *wu-shin* o forma de vida «despreocupada», pues así como «el genio es pariente de la locura» hay un sugestivo paralelo entre la cháchara sin sentido del loco feliz y la vida sin finalidad del sabio zen. Como dice un poema *zenrin*:

> Los gansos salvajes no se proponen reflejarse en el agua;
> el agua no piensa recibir su imagen.

Así, la vida sin propósito es el tema constante del arte zen de toda clase, que expresa el estado íntimo del artista de no ir a ninguna parte en un momento intemporal. Ocasionalmente todos los hombres pasan por estos momentos, y entonces es justamente cuando consiguen ver el mundo con tanta vivacidad que su resplandor colma los intervalos de la memoria: la fragancia de las hojas que se queman en la niebla de una mañana de otoño, una bandada de palomas iluminadas por el sol contra un nubarrón, el sonido de una cascada invisible al anochecer, o el grito solitario de un pájaro desconocido en la espesura de un bosque. En el arte zen todo paisaje, todo bosquejo de bambúes al viento o de rocas solitarias es un eco de tales momentos.

Cuando el momento expresa soledad y quietud se llama *sabi* [c]. Cuando el artista se siente triste o deprimido y en esta peculiar vaciedad divisa algo corriente y modesto en su increíble «ser tal», este temple se llama *wabi* [d]. Cuando el momento evoca una tristeza más intensa y nostálgica, relacionada con el otoño y con la gradual desaparición del mundo, se llama *aware* [e]. Y cuando se ve súbitamente algo extraño y misterioso, que sugiere algo desconocido y que nunca será descubierto, el estado de ánimo se llama *yugen* [f]. Estas palabras japonesas, prácticamente intraducibles, denotan los cuatro estados de ánimo fundamentales de *furyu* [g], es decir, la atmósfera general del «gusto» zen al percibir los momentos sin propósito que surgen en nuestra vida.

Inspirados por los maestros Sung, los japoneses produjeron toda una constelación de soberbios pintores *sumi* cuya obra hoy constituye uno de los tesoros más apreciados del arte nacional: Muso Kokushi (1275-1351), Cho Densu († 1431), Shubun (1414-1465), Soga Jasoku († 1483), Sesshu (1421-1506), Miyamoto Musashi (1582-1645), y muchos otros. Los grandes monjes zen Hakuin y Sengai (1750-1837) también pintaron notables cuadros. Sengai mostró poseer para la pintura abstracta un

talento tan sugestivo de lo que se hace en el siglo XX que es fácil comprender el interés que ha despertado el Zen en muchos pintores contemporáneos.

Hacia comienzos del siglo XVII los artistas japoneses desarrollaron un estilo aún más sugestivo e «improvisado» de *sumi-e*, llamado *haiga*, que se utilizaba para acompañar los poemas *haiku*. Estos poemas provenían de los *zenga,* es decir, las pinturas sencillas que hacían los monjes zen para acompañar versos extraídos del *Zenrin Kushu* y frases de los diferentes *mondos* y *sutras*. *Zenga* y *haiga* representan la forma «extrema» de la pintura *sumi*: la más espontánea, directa y cruda, repleta de los «accidentes controlados» del pincel con los que expresan la maravillosa carencia de sentido de la naturaleza misma.

Desde los tiempos más remotos los maestros zen han demostrado ser partidarios de escribir breves poemas gnómicos: lacónicos y directos como sus respuestas a las preguntas acerca del Budismo. Muchos de ellos, como los que hemos citado del *Zenrin Kushu*, contenían claras referencias al Zen y a sus principios. Pero así como la frase de T'ung-shan: «¡Tres libras de lino!», fue una respuesta llena de Zen pero no acerca del Zen, así también la poesía zen más expresiva es aquello que «no dice nada», es decir, que no es una filosofía o comentario *acerca* de la vida. Por ejemplo, una vez un monje preguntó a Feng-hsüeh: «Cuando tanto la palabra como el silencio resultan inadmisibles, ¿cómo podemos hacer para no errar?». El maestro replicó:

> Siempre recuerdo a Kiangsu en marzo:
> ¡El canto de la perdiz, el macizo de flores fragantes![153] *h*

También aquí, como en la pintura, hallamos la expresión de un momento vivaz en su puro «ser tal» —aunque nuestra manera de calificarlo es harto inadecuada— y los maestros con frecuencia citaban la poesía clásica china de esta manera, utilizando dísticos o cuartetas que señalaban y no decían más.

Los círculos literarios también favorecían la práctica de tomar pareados de los antiguos poemas chinos para utilizarlos como canciones. A comienzos del siglo IX Fujiwara Kinto compiló una antología con tales extractos, junto con breves poemas japoneses *waka*, a los que dio el título de *Roeishu*, o Colección de cantos claros. Semejante empleo de la poesía evidentemente expresa el mismo tipo de visión artística que encontramos en las pinturas de Ma-yüan y Mu-ch'i, el mismo uso del espacio vacío que cobra vida con unas pocas pinceladas. En la poesía el espacio vacío es el silencio que rodea un poema de dos líneas: el silencio requerido por la mente, en el que no pensamos «acerca» del poema sino que realmente sentimos la sensación que el poema evoca, y con mucha fuerza precisamente porque dice tan poco.

Ya en el siglo XVII los japoneses alcanzaron la perfección con esta poesía «sin palabras» en el *haiku*, poema de diecisiete sílabas que deja el tema casi en el momento de tomarlo. Para quienes no están acostumbrados a estos poemas japoneses, el *haiku* no parece otra cosa que el comienzo o el título de un poema, y al traducirlos es imposible comunicar el efecto de su sonido e imagen, que es justamente lo

importante. Desde luego hay muchos *haiku* que parecen tan presuntuosos como las pinturas japonesas en bandejas de laca barata destinadas a la exportación. Pero el oyente no japonés debe recordar que un buen *haiku* es un guijarro arrojado al estanque de la mente del oyente, que evoca asociaciones de su memoria. Invita al oyente a participar, en lugar de dejarlo mudo de admiración mientras el poeta se luce.

Los poemas *haiku* deben su desarrollo sobre todo a la obra de Basho (1643-1694), cuya manera de sentir el zen tendía a expresarse en un tipo de poesía totalmente afín al espíritu del *wu-shih*: «nada especial». «Para escribir *haiku* —decía—, búsquese un niño de un metro de alto», con lo cual aludía al hecho de que sus poemas tienen la misma inspirada objetividad de la expresión de asombro que encontramos en los niños, y nos devuelven aquella manera de sentir el mundo tal como lo vimos la primera vez con nuestros propios ojos azorados.

Kimi hi take
Yoki mono miseru
¡Yukimaroge!

Tú enciendes el fuego;
te mostraré algo lindo:
¡Una gran bola de nieve![154]

Basho escribía sus *haiku* en el tipo más sencillo de lengua japonesa evitando naturalmente el lenguaje literario e «intelectual», con lo cual creó un estilo que hizo posible que la gente del pueblo fuera poeta. Su contemporáneo Bankei hizo lo mismo con el Zen, porque como dice uno de sus poemas Ikkyu:

Todo lo que se opone
a la mente y voluntad de la gente del pueblo
contradice la Ley de los Hombres
y la Ley de Buddha.[155]

Lo cual responde al espíritu del dicho de Nan-ch'üan: «La mente normal es el Tao», es decir, la mente «simplemente humana» y no «meramente vulgar». Por ello en el siglo XVII se popularizó extraordinariamente la atmósfera del Zen en el Japón, desde los monjes y *samurai* hasta los granjeros y artesanos.

Uno de los poemas de Basho «delata» la verdadera sensación del *haiku*, aunque en realidad dice demasiado para ser auténtico *haiku*:

¡Qué admirable,
el que no piensa «La vida es fugaz»
al ver el relámpago!

En efecto, el *haiku* percibe las cosas en su «ser tal» y sin comentario, concepción del mundo que los japoneses llaman *sono-mama*: «Tal como es», o «Simplemente así».

Yuyos en el campo de arroz,
cortados y abandonados…

¡Fertilizantes!

En el Zen el hombre no tiene otra mente que lo que sabe y ve, lo cual está casi expresado en el siguiente *haiku* de Gochiku:

La larga noche;
el sonido del agua
dice lo que pienso.

Y aún más directamente:

Las estrellas en el charco;
de nuevo el aguacero
invernal enriza el agua.

Los poemas *haiku* y *waka* expresan acaso más fácilmente que la pintura las sutiles diferencias que existen entre los cuatro temples de ánimo: *sabi, wabi, aware* y *yugen*. La quieta y conmovedora soledad de *sabi* es evidente en

En una rama seca
un cuervo se ha posado
en la tarde de invierno.

Pero es menos patente y por ende más profunda en

Con la brisa de la tarde
el agua murmura contra
las patas de la garza.

En el bosque oscuro
cae una bellota:
sonido del agua.

Sabi significa soledad en el sentido del desapego budista que ve todas las cosas como si ocurrieran «por sí mismas» en milagrosa espontaneidad. Esto acompaña la sensación de profunda, ilimitada quietud que trae una prolongada nevada, que amortigua todos los sonidos en sucesivas capas de blandura.

Cae la cellisca;
infinita, insondable
soledad.

Wabi, el inesperado reconocimiento del fiel «ser tal» de las cosas muy corrientes, especialmente cuando la melancolía del futuro momentáneamente ha frenado nuestras ambiciones, es acaso el temple de estas líneas:

Un portón de zarza
y por candado
este caracol.

El pájaro carpintero
sigue en el mismo
lugar; acaba el día.

Desolación de invierno;
en el agua llovida de la tina
caminan gorriones.

Aware no es exactamente tristeza y tampoco nostalgia en el sentido corriente de desear que retorne un pasado querido. *Aware* es el eco de lo que ha pasado y ha sido amado, con una resonancia como la que una gran catedral presta a su coro, de modo que sin ella el canto se empobrecería.

Nadie vive en el Fuerte de Fuha;
el cobertizo de madera está derruido;
todo lo que queda
es el viento otoñal.

La bruma vespertina;
recuerdos del pasado,
¡cuán lejos están!

Aware es el momento crítico que ocurre entre el acto de percibir la fugacidad del mundo con pena y dolor, y el acto de verlo como la forma misma del Gran Vacío:

El arroyo se esconde
entre los pastos
del otoño que se aleja.

Hojas que caen,
quedan unas sobre otras;
la lluvia golpea la lluvia.

Ese momento de transición está justamente por «pasar» en el *haiku* escrito por Issa a la muerte de su niño:

Este mundo de rocío,
podrá ser de rocío,
y sin embargo, y sin embargo…

Como *yugen* significa una especie de misterio, es lo más difícil de describir, y los poemas deben hablar por sí mismos:

El mar se oscurece;
las voces de los patos salvajes
son débilmente blancas.

La alondra:
sólo su voz cayó,
sin dejar eco.

En la densa niebla,
¿qué es lo que gritan
entre el cerro y el barco?

Salta una trucha:
se mueven las nubes
en el lecho del río.

O bien este ejemplo de *yugen* proveniente de los poemas *Zenrin*:

> Amaina el viento, las flores aún caen;
> gritan los pájaros, se ahonda el silencio en la montaña.[156]

Como la enseñanza del Zen desde por lo menos finales del siglo XV utilizaba constantemente estos dísticos chinos, la aparición del *haiku* no es nada sorprendente. La influencia es patente en este *haiku «yugen* al revés» de Moritake. El *Zenrin* dice:

> Este espejo roto no reflejará más;
> la flor caída no volverá a la rama. *f*

Y Moritake:

> ¿Una flor caída
> volviendo a la rama?
> Era una mariposa.

Al hablar de las relaciones del Zen con la poesía es inevitable traer a colación el nombre del monje y ermitaño zen soto Ryokan (1758-1831).A menudo se piensa que un santo es alguien cuya sinceridad le acarrea la enemistad de la gente, pero Ryokan tiene la distinción de haber sido alguien a quien todo el mundo amaba, quizá porque era natural como un niño, más bien que bueno. Es fácil tener la impresión de que el amor a la naturaleza japonés es predominantemente sentimental, y que hace hincapié sobre todo en los aspectos «lindos» y «bonitos» de la naturaleza: mariposas, flores de cerezo, la luna otoñal, crisantemos y viejos pinos. Pero Ryokan es también el poeta de los piojos, las pulgas y está completamente empapado de lluvia fría:

> En días de lluvia
> el monje Ryokan
> se apiada de sí.

Y su concepción de la «naturaleza» forma un solo conjunto:

> El sonido del fregado
> de la cacerola se mezcla
> con la voz de las ramas en los árboles.

En cierto sentido Ryokan es un san Francisco japonés, aunque mucho menos evidentemente religioso. Fue un tonto errante, que jugaba con los niños sin avergonzarse, vivía en una choza solitaria del bosque bajo un techo con goteras y con una pared llena de poemas escritos en su letra maravillosamente ilegible, como patas de araña, tan apreciada por los calígrafos japoneses. Compara los piojos de su pecho con bichos en el pasto, y expresa los sentimientos humanos más naturales —tristeza, soledad, azoramiento, o compasión— sin el menor rastro de vergüenza u orgullo. Aun cuando le roban sigue siendo rico, porque

> Al ladrón
> se le olvidó
> la luna en la ventana.

Y cuando no hay dinero

El viento trae
suficientes hojas caídas
para hacer el fuego.

Cuando la vida está vacía con respecto al pasado y sin propósito con respecto al futuro, la vacuidad se llena con el presente, normalmente reducido a una línea capilar, una fracción de segundo en la que no hay tiempo para que algo suceda. La sensación de un presente que se dilata infinitamente en ninguna parte es más fuerte que en *cha-no-yu*, el arte del té. Estrictamente el término significa algo así como «té con agua caliente» y a través de este arte el Zen ha ejercido incalculable influencia en la vida japonesa, porque el *chajin*, el «hombre del té» es un árbitro del gusto en muchas artes auxiliares implícitas en el *cha-no-yu*: arquitectura, jardinería, cerámica, orfebrería, objetos de laca, y el arreglo de las flores *(ikebana)*.

Como *cha-no-yu* se ha convertido en una cualidad convencional de señoritas, ha sido objeto de mucha tontería sentimental, asociada a muñequitas adornadas con brocado en cuartos iluminados por la luna, tratando de imitar nerviosamente los sentimientos más fatuos acerca de porcelanas y flores de cerezo. Pero, por ejemplo, en la austera pureza de la escuela Soshu Sen el arte del té es una auténtica expresión del Zen que, si es necesario, no requiere más que un bol, té y agua caliente. Y si ni siquiera hay eso, *chado* —«el camino del té»— se puede practicar en cualquier parte y con cualquier cosa, puesto que es lo mismo que el Zen.

Si el Cristianismo es el vino y el Islam café, el Budismo es ciertamente té. Sus efectos sedantes, su eficacia para despejar la mente y su sabor ligeramente amargo, le confieren cualidades parecidas a las del despertar, aunque la amargura corresponde a la agradable aspereza de la «textura natural» y el «camino intermedio» entre lo dulce y lo agrio. Mucho antes de que se desarrollara el *cha-no-yu* los monjes zen usaban el té como estimulante de la meditación, y en esa circunstancia se bebía con ánimo de consciente falta de precipitación, lo cual naturalmente dio lugar a una acción de tipo ritual. En verano refrescaba y en invierno infundía calor a los errabundos monjes ermitaños a quienes les gustaba construir chozas de pasto y bambú en los bosques de la montaña, o al lado de arroyos llenos de piedra en el fondo de un barranco. La vaciedad y sencillez de la ermita taoísta o zen, donde nada tiende a distraer la mente, ha dado el ejemplo del estilo que seguir no sólo para el tipo especial de casa destinada al *cha-no-yu* sino para arquitectura doméstica japonesa en general[157].

La ceremonia monástica del té fue introducida en el Japón por Eisai y aunque su forma difería del actual *cha-no-yu*, ese fue su origen. Parece haber sido adoptada para usos seculares durante el siglo XV. Luego el *cha-no-yu* propiamente dicho fue perfeccionado por Sen-no Rikyu (1518-1595), de quien proceden las tres principales escuelas de té que hoy florecen. El té ceremonial no es el té corriente que viene en hojas y que se vierte en agua caliente; es un té verde finamente pulverizado, que se mezcla con agua caliente mediante un batidor de bambú hasta que se convierte en lo

que un autor chino llamaba «la escarcha del jade líquido». *Cha-no-yu* es apreciado sobre todo cuando se limita a un grupo pequeño o a sólo dos compañeros, y era especialmente estimado por los antiguos *samurai* —como hoy lo es por parte de los fatigados hombres de negocios— como franco escape del alboroto mundano.[158]

Idealmente, la casa destinada al *cha-no-yu* es una pequeña choza separada del edificio principal y en su propio jardín. La choza está cubierta de *tatami* (esteras de paja) alrededor de un hoyo para el fuego. El techo generalmente está cubierto de paja de arroz, y las paredes, como en todas las casas japonesas, son de papel *shoji* sostenidas por soportes verticales de madera de acabado natural. Un lado de la habitación está ocupado por un nicho *(tokonoma)*, lugar donde se cuelga un solo rollo de pintura o de caligrafía, y se coloca una piedra, una rama florida, o algún objeto de arte.

Aunque la atmósfera es formal, da una extraña sensación de descanso y los invitados se sienten en libertad para conversar u observar en silencio, según sus deseos. El anfitrión prepara sin apresurarse un fuego de carbón vegetal y con un cazo de bambú vierte agua en un perol rechoncho de hierro marrón suave. De la misma manera formal y sin apresuramiento trae los otros utensilios: un plato con algunas tortas, la caja y el bol para el té, el batidor y un bol mayor para las sobras. Durante estos preparativos prosigue la conversación ocasional, y pronto el agua en el perol comienza a hervir y a suspirar; entonces los invitados callan y escuchan. Después de un momento el dueño de casa sirve el té a los invitados uno por uno tomándolo del mismo bol. Con una astilla de bambú doblada en forma de cuchara saca el té de la caja, vierte el agua del perol con un cazo de mango largo, lo revuelve rápidamente con el batidor hasta que parece escarcha y coloca el bol delante del primer invitado con el lado más interesante hacia él.

Los boles que se utilizan en el *cha-no-yu* generalmente son de color apagado y de terminación rústica; a menudo la base no ha sido vidriada, y por lo común se ha dejado correr el vidriado de los costados. Esto, que originariamente fue un error afortunado, ha permitido infinitas oportunidades al «accidente controlado». Gozan de especial favor los boles coreanos para el arroz, de lo más barato que hay. Son unos cacharros campesinos de tosca textura de donde los maestros del té han seleccionado obras maestras de la forma obtenidas inintencionalmente. La caja de té es a menudo de plata deslustrada o de laca intensamente negra, aunque a veces también se utilizan potes de medicinas, en porcelana antigua, es decir, artículos puramente funcionales que los maestros han elegido por su belleza sin afectación. Una famosa caja de té una vez se hizo pedazos y fue reparada con cemento de oro convirtiéndose así en un objeto aún más valioso por las accidentales líneas doradas que cubrían su superficie. Después de tomar el té los invitados pueden pedir que se les deje ver todos los utensilios utilizados, pues cada uno de ellos ha sido hecho o escogido con el mayor cuidado, y a menudo se lo ha sacado para la ocasión debido a alguna particularidad que puede tener especial interés para alguno de los invitados.

Todo lo que pertenece al *cha-no-yu* ha sido seleccionado de acuerdo con cánones de gusto acerca de los cuales los hombres más sensibles del Japón han reflexionado durante siglos. Aunque la elección generalmente es intuitiva, una cuidadosa medición de los objetos revela proporciones inesperadas e interesantes: obras de geometría espontánea tan notables como la célebre concha en espiral del nautilo o la estructura del cristal de la nieve. Arquitectos, pintores, jardineros y artesanos de todas clases han trabajado en consulta con los maestros *cha-no-yu*, como una orquesta con su director, de manera que su «gusto Zen» se ha transmitido a los objetos hechos por los mismos artesanos para el uso diario. Esto se aplica en particular a las cosas ordinarias, funcionales: implementos de cocina, papel *shoji*, boles para la sopa, teteras y tazas comunes, esteras para el piso, cestos, botellas y potes de uso corriente, tejidos para ropa del vestir cotidiano, y cien otros artefactos sencillos en los que los japoneses muestran su buen gusto con gran lucimiento.

El «Zen» del *cha-no-yu* se destaca sobre todo por el carácter puramente secular del ritual, que no tiene carácter litúrgico como la misa católica o las complicadas ceremonias del Budismo shingon. Aunque los invitados evitan hablar de política, de dinero o de negocios, a veces se conversa, sin discutir, sobre temas filosóficos, pero los asuntos preferidos se refieren al arte o a la naturaleza. Hay que recordar que los japoneses toman esos temas con tanta facilidad y naturalidad como nosotros hablamos de deportes o viajes, y que cuando hablan de la belleza natural no hay en ello la afectación que podría haber en nuestra cultura. Además, no tienen el menor asomo de sensación de culpa por este admitido «escape» que los aleja de las pretendidas «realidades» del comercio y de la competencia mundana. Escapar de estas empresas es tan natural y necesario como dormir, y por ello los japoneses no se sienten avergonzados ni arrepentidos por el hecho de pertenecer por un rato al mundo taoísta de ermitaños despreocupados, que vagan por las montañas como nubes llevadas por el viento, sin tener que hacer otra cosa que cultivar unas verduras, mirar cómo se desliza la niebla y escuchar las cascadas. Algunos, quizá, hallan el secreto de armonizar ambos mundos, de ver que las «duras realidades» de la vida humana son el mismo producto sin objeto del Tao que los dibujos de las ramas contra el cielo. Dicho con las palabras de Hung Tzu-ch’eng:

> Si la mente no está recubierta de viento y de olas, siempre vivirás entre montes azules y árboles verdes. Si tu verdadera naturaleza tiene la fuerza creadora de la Naturaleza misma, dondequiera que vayas verás peces que saltan y gansos que vuelan.[159]

El estilo de jardín que acompaña al Zen y al *cha-no-yu* no es, desde luego, de aquellos que vemos en las complicadas imitaciones de paisajes con garzas de bronces y pagodas en miniatura. El propósito de los mejores jardines japoneses no es crear una ilusión realista de un paisaje, sino sencillamente sugerir la atmósfera general de «montaña y agua» en un espacio pequeño, disponiendo el diseño del jardín de modo tal que parezca haber sido auxiliado más bien que gobernado por la mano del hombre. El jardinero zen no se propone imponer sus propias intenciones a las formas

naturales, sino que trata de seguir la «intención inintencional» de las formas mismas, aunque esto implica el máximo de cuidado y de habilidad. En efecto, el jardinero nunca deja de podar, recortar, desherbar y poner guías a sus plantas, pero lo hace con el espíritu de quien forma parte del jardín más que como un agente director que permanece afuera. No estorba la marcha de la naturaleza porque él mismo es naturaleza y cultiva como si no cultivara. De este modo el jardín resulta a la vez muy artificial y muy natural.

Este espíritu se advierte sobre todo en los grandes jardines de arena y roca de Kioto, cuyo ejemplo más famoso es el jardín de Ryoanji. Consiste en cinco grupos de rocas colocados en un rectángulo de arena rastrillada, que tiene por fondo una pared baja de piedra y está rodeado de árboles. Sugiere una playa salvaje, o acaso un paisaje marino de islas rocosas, pero su increíble sencillez evoca una sensación de serenidad y claridad tan poderosa que es posible captarla hasta en una foto. El arte principal que contribuye a la formación de estos jardines se llama *bonseki*, y bien podría decirse que consiste en «cultivar» rocas. Requiere difíciles expediciones a la costa, montañas y ríos en busca de formas rocosas que el viento y el agua han tallado en contornos asimétricos, dándoles aspecto de algo vivo. Se las acarrea al lugar del jardín colocándolas de manera que parezca que han crecido allí, y guardando con respecto al espacio que las rodea o a la superficie de arena la misma relación que la figura con respecto al fondo en las pinturas Sung. Como la roca tiene que parecer que hubiera estado siempre en la misma posición, debe tener el aspecto de una piedra antigua cubierta de musgo, pero no se planta musgo sobre la roca, sino que se coloca primero la roca durante varios años en un lugar donde el musgo le crezca solo y luego se la lleva al lugar en que ha de quedar. Las rocas seleccionadas por el ojo sensible del artista *bonseki* se cuentan entre los más apreciados tesoros nacionales del Japón, pero, salvo para transportarlas, la mano del hombre no las toca.

A los monjes zen también les gustaba cultivar jardines aprovechando la existencia de un marco natural: arreglar rocas y plantas a lo largo de la orilla de un arroyo, creando una atmósfera más sencilla que sugiere un cañón de la montaña al lado de los edificios de un monasterio. Son siempre sobrios y reservados en el uso de colores, como lo fueron los pintores Sung antes, porque rara vez se halla macizos de flores de muy variados colores en estado de naturaleza. Aunque no es simétrico, el jardín japonés tiene una forma que puede percibirse claramente. A diferencia de muchos jardines ingleses y norteamericanos, no parece un mamarracho de colores al óleo, y este deleite por las formas de las plantas se transmite al arte de arreglar las flores en los interiores, acentuando las formas de una sola rama florida y de las hojas más que el abigarramiento de colores.

Todas estas artes implican un aprendizaje técnico que sigue los mismos principios esenciales que el aprendizaje del Zen. La mejor narración de este aprendizaje que existe en lengua occidental se halla en el libro de Eugen Herrigel: *Zen y el arte de los arqueros japoneses*[160] donde el autor cuenta sus experiencias como discípulo de un

maestro del arte de la ballestería. Habría que añadir también la ya mencionada carta sobre el Zen y la esgrima *(kendo)* por el maestro Takuan, del siglo XVII, traducida por Suzuki en su libro titulado *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (El Budismo zen y su influencia en la cultura japonesa).

El problema capital de cada una de estas disciplinas es el de conducir al estudiante al punto desde el cual pueda realmente comenzar. Herrigel pasó casi cinco años tratando de encontrar la manera correcta de soltar la cuerda del arco, porque había que hacerlo «inintencionalmente», como una fruta madura hace estallar su piel. Este problema habría de resolver la paradoja de practicar sin cesar pero sin «tratar» y de soltar la cuerda tensa a propósito pero sin intención. El maestro al mismo tiempo le exigía que siguiera trabajando sin parar pero también que dejara de hacer esfuerzo. Pues el arte no puede aprenderse a menos que la flecha «se dispare a sí misma», a menos que la cuerda se suelte *wu-hsin* y *wu-nien*: sin «mente» y sin abstracción o «elección». Tras esos años de práctica llegó un día en que ello ocurrió. Cómo y por qué, Herrigel nunca lo supo.

Lo mismo se aplica al aprendizaje del uso del pincel para escribir o pintar. El pincel debe dibujar por sí mismo. Esto no puede ocurrir si uno no practica constantemente. Pero tampoco puede ocurrir si uno se esfuerza. Análogamente en la esgrima no hay que decidir qué estocada vamos a hacer y luego intentar tirarla, porque entonces ya sería demasiado tarde. La decisión y la acción tienen que ser simultáneas. Esto era lo que Dogen quería decir con la imagen de leña y cenizas, porque decir que la leña no se «convierte» en ceniza es decir que no tiene intención de convertirse en ceniza antes de ser realmente ceniza, y entonces ya no es leña. Dogen subrayaba que ambos estados estaban claramente separados, y del mismo modo el maestro de Herrigel no quería que su discípulo «mezclara» los estados de estirar y de soltar el arco. Le aconsejaba que lo estirase hasta el punto de máxima tensión y que se detuviese allí sin ningún propósito ni intención acerca de lo que haría en seguida. Igualmente en la concepción de Dogen acerca del *za-zen* hay que sentarse «nada más que por sentarse» sin ninguna intención de alcanzar *satori*.

Las repentinas visiones de la naturaleza que forman la substancia del *haiku* surgen del mismo modo, porque nunca se las encuentra cuando uno las busca. El *haiku* artificial siempre parece un trozo de vida deliberadamente cortado o arrancado del universo, mientras que el auténtico *haiku* se ha desgajado naturalmente y encierra en sí todo el universo.

En realidad, los artistas y artesanos del Lejano Oriente han medido, analizado y clasificado las técnicas de los maestros hasta tal punto que por deliberada imitación pueden llegar casi a «engañar, si ello fuera posible, a los elegidos». Ningún criterio cuantitativo permite distinguir de sus modelos una obra concebida en esa forma, así como arqueros y esgrimistas entrenados con métodos muy diferentes pueden igualar las hazañas de los *samurai* inspirados por el Zen. Pero, por lo que atañe al Zen, los resultados finales no tienen nada que ver con ello. Porque, como hemos visto

repetidamente, el Zen carece de meta. Es un viaje sin objeto ni des-tino. Viajar es estar vivo, pero llegar a alguna parte es estar muerto, porque, como dice nuestro proverbio: «El camino es mejor que la posada».

Un mundo que cada vez más consiste en destinos sin viajes intermedios, un mundo que valora solamente el «llegar a alguna parte» tan pronto como sea posible, es un mundo sin substancia. Podemos llegar a cualquier parte y a todas partes, pero mientras más posible es esto menos vale la pena ir a cualquier parte y a todas partes. Los puntos de llegada son demasiado abstractos, demasiado euclidianos, para ser gozados, y es como si comiéramos exactamente los extremos geométricos de una banana sin tocar nada de lo que hay entre esos dos puntos. Lo importante en estas artes es, pues, el practicarlas, más que su resultado. Pero, más que esto, su goce real reside en lo que surge inintencionadamente en el curso de la práctica, así como los placeres del viaje no residen tanto en llegar adonde uno quiere cuanto en las inesperadas sorpresas que ocurren durante el trayecto.

Una sorpresa planeada es algo tan contradictorio como un *satori* intencional. Quien apunta al *satori* se parece a aquella persona que se envía a sí misma un regalo de Navidad por temer que los demás lo olviden. Hay que hacer frente al hecho de que el Zen es ese aspecto de la vida que está completamente fuera de nuestro control y que no vendrá a nosotros por más que empleemos la fuerza o la astucia: tales estratagemas sólo producen falsificaciones de lo real. Pero la última palabra del Zen no es un idealismo absoluto, con un mundo estéril de acciones controladas por un lado, y el espontáneo mundo de la sorpresa controlada por el otro. Pues en tal caso ¿quién controla al que ejerce el control?

Como el Zen no implica un dualismo absoluto entre el gobernante y el gobernado, entre la mente y el cuerpo, lo espiritual y lo material, sus técnicas tienen siempre cierto aspecto «fisiológico». Tanto en la práctica *za-zen* como en la de *cha-no-yu* o *kendo*, el Zen siempre da gran importancia a la manera de respirar. La respiración es no sólo uno de los dos ritmos fundamentales del cuerpo; es también el proceso en el cual el control y la espontaneidad, la acción voluntaria y la involuntaria, alcanzan la más patente identificación. Mucho antes de que apareciera la Escuela zen, tanto el *yoga* indio como el Taoísmo chino practicaron el arte de «vigilar la respiración» con el objeto de *dejar* —no de forzar— que se volviera lo más lenta y silenciosa posible. Desde el punto de vista fisiológico y psicológico aún no se sabe claramente qué relación hay entre la respiración y el «conocimiento intuitivo». Pero si consideramos al hombre más bien como un proceso que como una entidad, como un ritmo más que como una estructura, es evidente que la respiración es algo que el hombre hace —y por tanto es— constantemente. Por tanto, tomar el aire con los pulmones es algo que acompaña en todo momento el acto de aferrarse a la vida.

Lo que se llama «respiración normal» es vacilante y ansiosa. Siempre se retiene un poco de aire porque el individuo parece incapaz de «dejarlo» que siga todo su curso por los pulmones. Parece respirar por obligación más bien que por gusto. Por

consiguiente la técnica comienza recomendando que vacíe totalmente el pecho como si una gran bola de plomo bajara por el tórax y el abdomen hasta llegar al suelo, obligando a salir el aire. Se deja entonces que el aire vuelva, de modo que la inhalación ocurre como un simple acto reflejo. No hay un acto especial de inhalar. El aire entra en los pulmones, y cuando estos se encuentran cómodamente llenos, se lo deja salir nuevamente de acuerdo con la imagen de la bola de plomo que «cae» sin ser empujada.

Podríamos inclusive decir que esta manera de respirar es el Zen mismo en su aspecto fisiológico. Pero, como ocurre con todos los demás aspectos del Zen, si nos esforzamos por conseguirlo lo obstaculizamos, y por esta razón los principiantes en la técnica de respirar a menudo experimentan una ansiedad peculiar al sentir que no pueden respirar si no controlan conscientemente ese acto. Pero así como no hay necesidad de tratar de estar de acuerdo con el Tao, o de tratar de ver, o de tratar de oír, así también hay que recordar que la respiración es algo que anda solo. No hay que hacer un «ejercicio» de respiración, sino más bien «vigilar y dejar» el aliento. Es siempre un error serio emprenderlo con espíritu de disciplina compulsiva que hay que «practicar» con una meta *in mente*.

Este modo de respirar no es sólo para ocasiones especiales. Como el Zen mismo, es para toda clase de circunstancias, y de esta manera, todo acto humano puede convertirse en una forma de *za-zen*. La aplicación práctica del Zen no se limita a las artes formales ni requiere en absoluto la técnica específica de sentarse en la posición preconizada por el *za-zen*. El doctor Kunihiko Hashida, que cuidó la edición de las obras de Dogen y toda su vida se dedicó al estudio del Zen, nunca utilizó la técnica formal del *za-zen*. Pero su «práctica del Zen» fue precisamente su estudio de la Física, y para dar una idea de cuál era su actitud solía decir que su vida estaba dedicada «a la ciencia», no «a estudiar la ciencia».

Cada una a su manera, las diferentes artes inspiradas por el Zen expresan con vivacidad la súbita o instantánea cualidad de su visión del mundo. El carácter momentáneo de los cuadros *sumi* y del *haiku*, la integridad mental requerida por el *cha-no-yu* y el *kendo*, ponen de relieve la verdadera razón de por qué el Zen siempre se ha llamado a sí mismo «el camino del despertar instantáneo». No se trata de que *satori* llegue rápida e inesperadamente, de improviso, pues la mera velocidad no tiene nada que ver con esto. La razón es que Zen nos libera del tiempo. En efecto, si abrimos bien los ojos y vemos con claridad resulta evidente que no hay otro tiempo que este instante, y que el pasado y el futuro son abstracciones sin ninguna realidad concreta.

Hasta que esto no se vuelve evidente, parece que toda nuestra vida está en el pasado y en el futuro, y que el presente no es más que el filo infinitesimal que divide ambos. De aquí proviene la sensación de «no tener tiempo», de que las cosas pasan de largo tan rápidamente que no tenemos tiempo de gozarlas. Pero «despertando al instante» vemos que eso es lo contrario de la verdad: el pasado y el futuro son más

bien las ilusiones pasajeras, y el presente lo eternamente real. Descubrimos que la sucesión lineal del tiempo es una convención de nuestro pensamiento verbal que se mueve en una sola vía, de la conciencia que interpreta el mundo aferrando pequeños trozos a los que da el nombre de cosas y sucesos. Pero cada uno de los actos mediante los cuales la mente capta esos trozos excluye el resto del mundo, de modo que este tipo de conciencia puede obtener una visión aproximada del conjunto sólo mediante una serie de tomas sucesivas. Se advierte el carácter superficial de esta conciencia en el hecho de que ni siquiera puede regular el organismo humano. En efecto, si tuviera que controlar el latido del corazón, la respiración, el funcionamiento de los nervios, glándulas, músculos y órganos de los sentidos, estaría corriendo alocada-mente por todo el cuerpo para atender una cosa tras otra, sin tiempo para nada más.

Por fortuna no está a cargo de esa tarea, ya que el organismo es regulado por la intemporal «mente original» que trata a la vida en su totalidad y por tanto puede hacer tantas «cosas» a la vez.

Sin embargo, no es que la «conciencia superficial» sea una cosa y la «mente original» otra, pues la primera es una actividad especializada de la segunda. Así, la conciencia superficial puede despertar al eterno presente si deja de aferrarse. Pero esto no ocurre si uno trata de concentrarse en el presente, pues este esfuerzo sólo consigue que el momento parezca más huidizo y elusivo, más imposible de enfocar. La conciencia del «eterno yo» surge de acuerdo con el mismo principio que la claridad con que oímos o vemos, o la adecuada libertad con que respiramos. La claridad de nuestra visión no tiene nada que ver con tratar de ver; consiste tan sólo en darse cuenta de que los ojos perciben por sí mismos todos los detalles, ya que mientras están abiertos no podemos evitar que la luz llegue a ellos. Del mismo modo no es difícil darse plena cuenta del eterno presente tan pronto como vemos que no es posible ser consciente de ninguna otra cosa, es decir, que en realidad no existe ni el pasado ni el futuro. Hacer un esfuerzo por concentrarse en el momento instantáneo implica ya que hay muchos otros momentos. Pero no están en ninguna parte, y en verdad descansamos tan cómodamente en el eterno presente como los ojos y los oídos responden a la luz y el sonido.

Este eterno presente es el flujo «sin prisa» y «sin tiempo» del Tao:

> Marea que al moverse parece estar dormida,
> demasiado plena para hacer ruido o espuma.

Como decía Nan-ch’üan, tratar de concordar con ella es desviarse de ella, aunque en rigor no podemos desviarnos y no existe nadie que se desvíe. Del mismo modo tampoco podemos alejarnos del presente eterno tratando de prestarle atención, y este mismo hecho muestra que aparte del presente no existe un yo distinto que lo vigile y lo conozca. Por esta razón Hui-k’o no podía encontrar su mente cuando Bodhidharma le pidió que se la mostrara. Por desconcertante que esto pueda ser, y por muchos problemas que plantee, una mirada clara basta para mostrar su inevitable verdad. Sólo

existe este *ahora*. No viene de ninguna parte; no va a ninguna parte. No es permanente, pero tampoco deja de serlo. Aunque se mueve siempre está quieto. Cuando tratamos de capturarlo parece huir, y sin embargo siempre está aquí y no hay modo de escapar de él. Y cuando nos volvemos para encontrar el yo que conoce este momento hallamos que se ha desvanecido como el pasado. Por eso el Sexto Patriarca dice en el *T'an-ching*:

> En este momento nada nace y nada muere. Entonces no hay «nacer y morir» a que poner fin. Por tanto, la absoluta tranquilidad (del *nirvana*) es el momento presente. Aunque es en este momento, este momento no tiene límites, y en él hay deleite eterno. (7) [k]

Pero llegado el caso este momento puede llamarse «presente» sólo en relación al pasado o al futuro, o a alguien con respecto al cual está presente. Pero cuando no hay ni pasado ni futuro, ni nadie con respecto al cual este momento sea presente, ¿qué es? Cuando Fa-ch'ang se estaba muriendo, una ardilla chilló en el techo. Fa-ch'ang dijo:

—Es justamente eso; nada más que eso.

BIBLIOGRAFÍA

Esta Bibliografía se divide en dos partes:

(1) Las principales fuentes originales consultadas al preparar este libro. La pronunciación japonesa se indica entre paréntesis. Las referencias remiten a la edición japonesa del Tripitaka chino completo, el *Taisho Daizokyo* en 85 tomos (Tokio, 1924-1932), y al libro de Nanjio: *Catalogue of Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka* (Oxford, 1883;reimpreso en Tokio, 1929). (2) Bibliografía general de las obras sobre el Zen en lenguas europeas, juntamente con algunas obras sobre la filosofía india y china citada en este libro. Creo que esta sección incluye todos los libros de importancia y artículos eruditos sobre el Zen publicados hasta este momento: julio de 1956.

1. FUENTES PRINCIPALES

Cheng-tao Ke (Shodoka)

Canto de la realización del Camino.
Yung-chia Hsüan-chüeh (Yoka Genkaku), 665
713. Taisho 2014. Trad. Suzuki (6), Senzaki y McCandless (1).

Ching-te Ch'uan-teng Lu (Keitoku Dento Roku)

Registro de la transmisión de la lámpara.
Tao-yüan (Dogen), c. 1004.
Taisho 2076.

Daiho Shogen Kokushi Hogo

Sermones del maestro nacional Daiho Shogen (es decir, Bankei).
Bankei Zenji, 1622-1693.
Ed. a cargo de Suzuki y Furata. Daito Shupansha, Tokio, 1943.

Hsin-hsin Ming (Shinjinmei)

Tratado sobre la fe en la mente.
Seng-ts'an (Sosan), muerto en 606.
Taisho 2010.
Trad. Suzuki (1), t. I, y (6), y Waley en Conze (2).

Ku-tsun-hsü Yü-lu (Kosonshuku Goroku)

Recopilación de dichos de las antiguas celebridades.
Tse (Seki), dinastía Sung.
Fu-hsüeh Shu-chü, Shanghai, *s. d*. También en *Dainihon Zokuzokyo*, Kioto, 1905-1912.

Lin-chi Lu (Rinzai Roku)

Recopilación de Lin-chi.
Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen), muerto en 867.
Taisho 1985.También en Ku *-tsun-hsü Yü-lu*, fasc. 1.

Liu-tsu T'an-ching (Rokuso Dangyo)

Sutra-plataforma del Sexto Patriarca.
Ta-chien Hui-neng (Daikan Eno), 638-713.
Taisho 2008. Nanjio 1525.
Trad. Wong Mou-lam (1) y Rousselle (1).

Pi-yen Lu (Hekigan Roku)

Registro de la gran roca.
Yuan-wu K'o-ch'in (Engo Kokugon), 1063-1135.
Taisho 2003.
Shen-hui Ho-chang I-chi (Jinne Osho Ishu)
Compilación de tradiciones de Shen-hui.
Ho-tse Shen-hui (Kataku Jinne), 668-770.
Manuscrito Tun-huang, Pelliot 3047 y 3488.
Edición a cuidado de Hu Shih. Oriental Book Co., Shanghai, 1930. Trad. Gernet (1).

Shobo Genzo

El tesoro ocular del verdadero Dharma.
Dogen Zenji, 1200-1253.
Edición a cuidado de Kunihiko Hashida. Sankibo Busshorin, Tokio, 1939. También en *Dogen Zenji Zenshu*, págs. 3-472. Shinjusha, Tokio, 1940.

Wu-men Kuan (Mu-mon Kan)

La barrera sin portón.
Wu-men Hui-k'ai (Mu-mon Ekai), 1184-1260. Taisho 2005.
Trad. Senzaki y Reps (1), Ogata (1) y Dumoulin (1).

2. OBRAS EN LENGUAS EUROPEAS

ANESAKI, M. *History of Japanese Religion*. Kegan Paul, Londres, 1930.
BENOIT, H. *The Supreme Doctrine*. Pantheon, Nueva York, y Routledge, Londres, 1955.
BLYTH, R. H. (1) *Zen in English Literature and Oriental Classics*. Hokuseido, Tokio, 1948.

(2) *Haiku*, 4 vols., Hokuseido, Tokio, 1949-1952.
(3) *Buddhist Sermons on Christian Texts. Koku-dosha, Tokio, 1952*.
(4) «Ikkyu's Doka», *The Young East*, vols. II, 2 a III, 9. Tokio, 1952, 1954.

CHAPIN, H. B. «The Ch'an Master Pu-tai», *Journal of the American Oriental Society*, vol. LIII, págs. 47-52.
CHU CHA'N (BLOFELD, J.) (1) *The Huang Po Doctrine of Universal Mind*. Buddhist Society, Londres, 1947.

(2) *The Path to Sudden Attainment*. Buddhist Society, Londres, 1948.

CONZE, E.(1) *Buddhism: Its Essence and Development*. Cassirer, Oxford, 1953.

(2) *Buddhist Texts through the Ages*, publicados con la colaboración de I. B. Horner, D. Snellgrove y A. Waley. Cassirer, Oxford, 1954.
(3) *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. Buddhist Society, Londres, 1955.

COOMARASWAMY, A. K. «Who Is Satan and Where Is Hell?» *The Review of Religion*, vol. XII, 1, págs. 76-87. Nueva York, 1947.
DEMIÉVILLE, P. (1) *Hobogirin*. 4 fase. Publicado con la colaboración de S. Levi y J. Takakusu. Maison Franco-Japonaise, Tokio, 1928-1931.

(2) *Le Concile de Lhasa*, vol. 1. Imprimerie Nationale de France, París, 1952.

DUMOULIN, H. (1) «Das Wu-men-kuan oder 'Der Pass ohne Tor'», *Monumenta Serica*, vol. III, 1943.

(2) «Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhismus», *Monumenta Nipponica*, vol. VII, 1951.

DUMOULIN, H. y SASAKI, R. F. *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch*. First Zen Institute, Nueva York, 1953.
DUYVENDAK, J. J. L. *Tao Te Ching*. Murray, Londres, 1954.

ELIOT, Sir C. *Japanese Buddhism*. Arnold, Londres, 1935.
FIRST ZEN INSTITUTE OF AMERICA.(1) *Cat's Yawn*, 1940-1941. Publicado en un volumen: First Zen Institute of America, Nueva York, 1947.

(2) *Zen Notes*. First Zen Institute, Nueva York, desde enero de 1954.

FLUNG YU-LAN (1) *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Trad. Derk Bodde. Princeton, 1953.

(2) *The Spirit of Chinese Philosophy*. Trad. E. R. Hughes. Kegan Paul, Londres, 1947. GATENBY, E. V. *The Cloud Men of Yamato*. Murray, Londres, 1929.

GERNET, J. (1) «Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö», *Publications de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. XXXI, 1949.

(2) «Biographie du Maître Chen-houei du Hotsö», *Journal Asiatique*, 1951.
(3) «Entretiens du Maître Ling-yeou du Koueichan», *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. XLV. 1. 1951.

GILES, H. A. *Chuang-tzu*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1926.
GILES, L. *Taoist Teachings*. Traducciones de textos de Lieh-tzu. Murray, Londres, 1925.
GROSSE, E. *Die Ostasiatische Tuschmalerei*. Cassirer. Berlín, 1923.
HARRISON, E. J. *The Fighting Spirit of Japan*. Unwin, Londres, 1913.
HERRIGEL, E. *Zen in the Art of Archery*. Pantheon, Nueva York, 1953. (Hay trad. esp.).
HUMPHREYS, C. *Zen Buddhism*. Heinemann. Londres, 1949.
HU SHIH (1) «The Development of Zen Buddhism in China», *Chinese Political and Social Review*, vol. XV. 4. 1932.

(2) «Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method», *Philosophy East and West*, vol. III, 1. Honolulu, 1953.

KEITH, Sir A. B. *Buddhist Philosophy in China and Ceylon*. Oxford, 1923.
LIEBENTHAL, W. «The Book of Chao», *Monumenta Serica*, Monografía XIII. Pekín, 1948.
LIN YUTANG. *The Wisdom of Lao-tse*. Modern Library, Nueva York, 1948. (Hay trad. esp.).
LINSSEN, R. *Essais sur le Boudhisme en général et sur le Zen en particulier*. 2 vols. Éditions Être Libre, Bruselas, 1954.
MASUNAGA, R. «The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time», *Religion East and West*, vol. I. University of Tokio, 1955.
MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. Allen and Unwin,

Londres, 1955.
NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China*, 2 vols.(otros 5 tomos en preparación). Cambridge University Press, 1954 y 1956.
NUKARIYA, K. *The Religion of the Samurai*. Luzac, Londres, 1913.
OGATA, S. *Guide to Zen Practice*. Traducción parcial del Mu-mon Kan. Bukkasha, Kioto, 1934.
OHASAMA, S. y FAUST, A. *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*. Gotha, 1925.
OKAKURA, K. *The Book of Tea*. Foulis, Edimburgo, 1919.
PELLIOT, P. «Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang», *T'oung Pao*, vol. XXII, 1923.
ROUSSELLE, E. «Liu-tsu T'an-ching», *Sinica*, vols. V, VI y XI, 1930, 1931, 1936.
SASAKI, T. *Zen: With Special Reference to Soto Zen*. Soto Sect Headquarters, Tokio, 1955.
SENGAI *India-Ink Drawings*. Oakland Museum, Oakland, 1956.
SENZAKI, N. *Zen Meditation*. Poukkasha, Kioto, 1936.
SENZAKI, N. y MCCANDLESS, R. *Buddhism and Zen*. Philosophical Library, Nueva York, 1953.
SENZAKI, N. y REPS, P. (1) *The Gateless Gate*. Traducción del *Mu-mon Kan*. Murray, Los Ángeles, 1934.

(2) *101 Zen Stories*. McKay, Filadelfia, s. d.

SIREN, O. «Zen Buddhism and Its Relation to Art», *Theosophical Path*. Point Loma, California, octubre de 1934.
SOGEN ASAHINA. *Zen*. Sakane, Tokio, 1954.
SOROKIN, P. (compilador) *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*. Beacon Press, Boston, 1954.
SOYEN SHAKU, *Sermons of a Buddhist Abbot*. Open Court, Chicago, 1906.
STCHERBATSKY, TH. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrado, 1927.
STEINILBER-OBERLIN, E. y MATSUO, K. *The Buddhist Sects of Japan*. Allen and Unwin, Londres, 1938.
SUZUKI, D. T.(1) *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols. Luzac, Londres, 1927, 1933, 1934. Reimpresos por Rider, Londres, 1949, 1950, 1951.

(2) *Studies in the Lankavatara Sutra*, Routledge, Londres, 1930.
(3) *The Lankavatara Sutra*. Routledge, Londres, 1932. Reimpreso en 1956.
(4) *Introduction to Zen Buddhism*. Kioto, 1934. Reimpreso en la Philosophical Library, Nueva York, 1949.
(5) *Training of the Zen Buddhist Monk*. Eastern Buddhist Society, Kioto, 1934.
(6) *Manual of Zen Buddhism*. Kioto, 1935. Reimpreso por Rider, Londres, 1950.
(7) *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. Eastern Buddhist

Society, Kioto, 1938. (De próxima reimpresión en la Bollingen Series).
(8) *The Essence of Buddhism*. Buddhist Society, Londres, 1947.
(9) *The Zen Doctrine of No-Mind*. Rider, Londres, 1949.
(10) *Living by Zen*. Rider, Londres, 1950.
(11) *Studies in Zen*. Rider, Londres, 1955.
(12) «Professor Rudolph Otto on Zen Buddhism», *Eastern Buddhist*, vol. III, págs. 93-116.
(13) «Zen Buddhism on Immortality. An Extract from the Hekiganshu», *Eastern Buddhist*, vol. III, págs. 213-23.
(14) «The Recovery of a Lost MS on the History of Zen in China», *Eastern Buddhist*, vol. IV, págs. 199-298.
(15) «Ignorance and World Fellowship», *Faiths and Fellowship*. Watkins, Londres, 1937.
(16) «Buddhist Symbolism», *Symbols and Values*, Harper, Nueva York, 1954.
(17) «Zen and Pragmatism», *Philosophy East and West*, vol. IV. 2. Honolulu, 1954.
(18) «The Awakening of a New Consciousness in Zen», *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXIII. Rhein-Verlag, Zúrich, 1955.

TAKAKUSU, J. *Essentials of Buddhist Philosophy*. University of Hawaii, Honolulu, 1947.
WALEY, A. *Zen Buddhism and Its Relation to Art*. Luzac, Londres, 1922.
WATTS, A. W. (1) *The Spirit of Zen*. Murray, Londres, 1936.2.ª ed., 1955.

(2) *Zen Buddhism*. Buddhist Society. Londres, 1947.
(3) *Zen* (lo mismo que el anterior, pero ampliado). Delkin, Stanford, 1948.
(4) *The Way of Liberation in Zen Buddhism*. American Academy of Asian Studies, San Francisco, 1955.
(5) «The Problem of Faith and Works in Buddhism», *Review of Religion*, vol. V. 4. Nueva York, mayo de 1941.

WENTZ, W. Y. E. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Oxford, 1935.
WILHELM, R. (1) *The Secret of the Golden Flower*. Traducción del *T'ai I Chin Hua Tsung Chih*, con comentario de C. G. Jung. Kegan Paul, Londres, 1931.

(2) *The I Chiang or Book of Changes*. 2 vols. Trad. Cary Baynes. Pantheon, Nueva York, 1950.

WONG MOU-LAM. *The Sutra of Wei Lang (Hui-neng)*.

NOTAS EN CHINO

Léase horizontalmente, de izquierda a derecha.

I. 1. LA FILOSOFÍA DEL TAO

[a]人 [b]自然 [c]道 [d]念 [e]德

[f]道可道非常道 [g]精 [h]爲

[i]無爲 [j]道法自然 [k]玄

[l]有一物上拄天下拄地。

黑似漆。常在動用中。 [m]素

[n]仁 [o]悟 [p]横心之所念 [q]無心

[r]心 [s]空 [t]本心 [u]佛心 [v]信心

I. 2. LOS ORÍGENES DEL BUDISMO

[a]仁 [b]義 [c]禪

I. 3. EL BUDISMO MAHAYANA

[a]不生不滅 [b]四法界

[c]事 [d]理 [e]理事無礙

[f]事事無礙

I. 4. ORIGEN Y DESARROLLO DEL ZEN

[a]道指 [b]頓悟 [c]格義 [d]坐禪

[e]帝問如何是聖諦第一義、師曰廓然無聖、帝曰對朕者誰、師曰不識。[f]壁觀

[g]二祖云、弟子心未安、乞師安心。磨云、將心來爲汝安。祖云、覓心了不可得。磨云、爲汝安心竟。[h]問答

[i]教外別傳、
不立文字、

直指人心、
見性成佛。

至道無難、唯嫌揀擇。
任性合道、逍遙絕惱、
繫念乖真。勿惡六塵、
六塵不惡、還同正覺、
智者無爲、愚人自縛。
將心用心、豈非大錯。

來禮師曰、乞與解脫法門、
師曰、誰縛汝、曰無人縛、師
曰、何更求解脫乎。

身是菩提樹、心如明鏡臺、
時時勤拂拭、莫使惹塵埃。

菩提本無樹、心鏡亦非臺、
本來無一物、何處惹塵埃。

來去自由通用無滯即是般若三昧自在解脫名無念行。若百物不思當令念絕即是法縛即名邊見。

住心觀淨是病非禪。長坐拘身於理何益。

起心著淨却生淨妄。何名坐禪此法門中無障無礙外於一切善惡境界、心念不起名爲坐。

若有人問汝義問有將無對

問無將有對、問凡以聖對、
問聖以凡對。二道相因生
中道義、汝一問一對。
君不見絕學無爲道人、
不除妄想不求真、
無明實性即佛性、
幻化空身即法身。
往問曰、大德坐禪圖什麼、
一曰、圖作佛、師乃取一塼
於彼庵前石上磨。一曰、師
作什麼。師曰、磨作鏡。一曰、
磨塼豈得成鏡耶。師曰、坐
禪豈成佛耶。 唱

[U]道不屬修若言修得修
成還壞卽同聲聞若言不
修即同凡 [V]泉云、平常心是
道。趙州云、還可趣向否。泉云、
擬向即乖。[W]無[X]僧[Y]雲水
[Z]無事 [AA]山僧與麼説意在什
麼處、祇爲道流一切馳求
心不能歇、止他古人閒機
境 道流取山僧見處坐斷
報化佛頭十地滿心猶如
客作兒等妙二覺擔枷
鎖漢羅漢辟支猶如廁穢
菩提涅槃如繫驢橛。

佛法無用功處、祇是平常無
事、屙屎送尿著衣喫飯困
來即臥愚人笑我智乃知。
你且隨處作主立處皆真境
來回換不得、縱有從來習氣
五無間業自爲解脱大海。
心外無法內亦不可得、求什
麼物、你諸方言道有修有證、
莫錯設有修得者皆是生死
業、你言六度萬行齊修、我
見皆是造業、求佛求法即是
造地獄業。[bb]五位 [cc]正 [dd]偏
[ee]公案 [ff]疑情 [gg]汝學坐禪爲

學坐佛、若學坐禪禪非坐臥
若學坐佛佛非定相於無住
法不應取捨汝若坐佛即是
殺佛若執坐相非達其理。
[hh]生來坐不臥、
死去臥不坐、
元是臭骨頭。

II. 1. «VACÍO Y MARAVILLOSO»

至道無難、唯嫌揀擇、
但莫憎愛、洞然明白、
毫釐有差 天地懸隔、
欲得現前、莫存順逆、
違順相爭、是爲心病。

受災如受福、受降如受敵。
黄昏雞報曉、半夜日頭明。
問終日、著衣喫飯、如何免
得著衣喫飯、師云 著衣喫
飯、進云、不會、師云、不會即
著衣喫飯。
寒即圍爐向猛火、
熱即竹林溪畔坐。
雨中看果日、火裏酌清泉。
樹呈風體態、波弄月精神。
經云但以衆法合成此身、
起時唯法起、滅時唯法滅、
此法起時不言我起、滅時

不言我滅、前念後念中念
念念不相待念念寂滅。
春色無高下、花枝自短長。
長者長法身、短者短法身。
老僧三十年前未參禪時、
見山是山、見水是水、及至
後來親見知識、有箇入處、
見山不是山、見水不是水、
而今得箇體歇處、依然見
山祇是山、見水祇是水。
空劫之時無一切名字、佛
纔出世來便有名字、所以
取相、大道一切實無凡聖、

若有名字皆屬限量、所以江
西老宿云、不是心不是佛不
是物。汝但無事於心無心
於事則虛而靈空而妙。
宗門七縱八橫殺活臨時、僧
便問、如何是殺、師云、冬去春
來、僧云、冬去春來時如何、師
云、橫擔拄杖、東西南北、一
任打野榸。
神通並妙用、運水及搬柴。

II. 2. «QUIETAMENTE SENTADO, SIN HACER NADA»

如刀能割不自割、
如眼能看不自看。

[b]兀然無事坐、春來草自生。

[c]青山自青山、白雲自白雲。

[d]妙用 [e]不可以有心得、
不可以無心求。

[f]去 [g]不生 [h]若虛空勿涯岸
不離當處常湛然、覓即知君
不可見、取不得、捨不得、不可
得中、只麼得、默時說、說時默、
大施門開無擁塞。

[i]一擊忘所知、更不假修治、
動容揚古路。

[j]不信只看八九月、
紛紛黃葉滿山川。

「相見呵呵笑、園林落葉多。
「若是本分人、須是有驅耕
夫之牛、奪飢人之食底手脚。
「驀直去　忩　任運著衣裳、
要行即行、要坐即坐、無一念
心希求佛果。你諸方言道有
修有證、莫錯、設有修得者皆
是生死業、你言六度萬行齊
修、我見皆是造業、求佛求法
即是造地獄業、求菩薩亦是
造業、看經看教亦是造業、佛
與祖師是無事人。諸方說有
道可修有法可證、何法修何

道、你今用處欠少什麼物、
修補何處。
[p]爭如著衣喫飯、
此外更無佛祖。
[q]識得本心本性、
正是宗門大病。
[r]入林不動草、入水不立波。
[s]護生須是殺、殺盡始安居。
[t]一句定乾坤、一劍平天下。
[u]若人修道道不行、萬般邪境
競頭生、智劍出來無一物。

II. 3. ZA-ZEN Y EL KOAN

[a]本証妙修 · [b]體 [c]用 [d]法身、
機關、言詮、難透、五位。
[e]孤掌難鳴 [f]有時奪人不
奪境、有時奪境不奪人有
時人境俱奪、有時人境俱
不奪。
[g]移花兼蝶到、達磨道不知。

II. 4. EL ZEN EN LAS ARTES

[a]易　[b]江月照松風吹、

永夜清宵何所為。

[c]寂　[d]侘　[e]哀　[f]幽玄　[g]風流

[h]風穴和尚因僧問、語默涉離微如何通不犯、穴云、

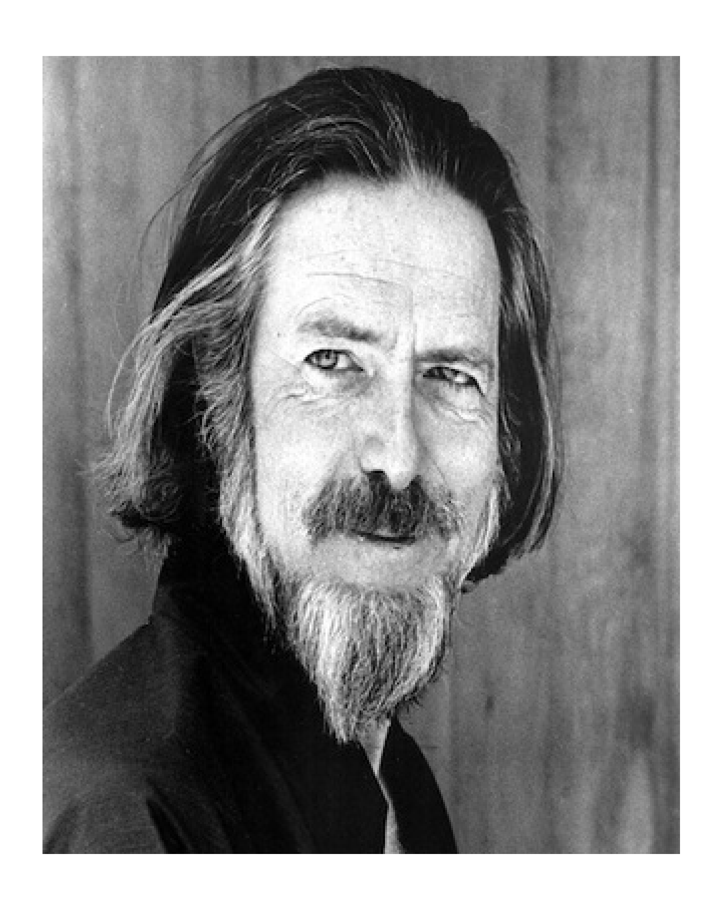
長憶江南三月裏、

鷓鴣啼處百花香。

[i]風定花猶落、鳥鳴山更幽。

[j]破鏡不重照、落花難上枝。

[k]無有生相剎那無有滅相、更無生滅可滅是則寂滅現前當現前時亦無現前之量乃為常樂。



ALAN WILSON WATTS (Chislehurst Kent, 6 de enero de 1915 - Mt. Tamalpais California, 16 de noviembre de 1973) fue un filósofo británico, así como editor, sacerdote anglicano, locutor, decano, escritor, conferenciante y experto en religión. Se le conoce sobre todo por su labor como intérprete y popularizador de las filosofías asiáticas para la audiencia occidental.

Escribió más de veinticinco libros y numerosos artículos sobre temas como la identidad personal, la verdadera naturaleza de la realidad, la elevación de la conciencia y la búsqueda de la felicidad, relacionando su experiencia con el conocimiento científico y con la enseñanza de las religiones y filosofías orientales y occidentales (budismo Zen, taoísmo, cristianismo, hinduismo, etc.).

Alan Watts fue un conocido autodidacta. Becado por la Universidad de Harvard y la Bollingen Foundation, obtuvo un máster en Teología por el Seminario teológico Sudbury-Western y un doctorado *honoris causa* por la Universidad de Vermont, en reconocimiento a su contribución al campo de las religiones comparadas.

Notas

[1] Los investigadores modernos han puesto en duda la fecha en que vivió y hasta la historicidad misma de Lao-tzu, pero no es fácil decir si se trata de algo más que de una moda, puesto que periódicamente surgen tendencias a dudar de la existencia de los grandes sabios o a cuestionar su antigüedad tan venerable. Recuérdese las dudas que se manifestaron a propósito de Jesús y del Buddha. Aunque hay serios argumentos a favor de una fecha tardía, parece mejor seguir utilizando la fecha tradicional hasta que las pruebas en sentido contrario, sean más concluyentes. Véase Fung Yu-lan (1),vol. 1,págs. 170-76. <<

[2] Fung Yu-lan (1),vol. 1,págs. 379-80. <<

[3] Duyvendak (1) sugiere que *tao* en esa fecha no significaba «hablar», y por tanto traduce este pasaje así: «El camino que puede considerarse verdaderamente como el Camino es diferente de un camino permanente». En el fondo es lo mismo, pues lo que quiere decir Duyvendak con «un camino permanente» es un concepto fijo del Tao, es decir, una definición. Casi todos los demás traductores, y la mayor parte de los comentaristas chinos, interpretan el segundo *tao* en el sentido de «pronunciado». <<

[4] Escribí este pasaje antes de ver el segundo tomo del magistral libro de Joseph Needham: *Science and civilization in China*, en el que trata de la naturaleza organicista de la concepción china del universo, y en particular de la concepción taoísta. Véase especialmente la Sección 13 f, págs. 279 y sigs. Needham también llama la atención sobre las diferencias esenciales que existen entre las ideas chinas y hebreo-cristianas acerca de la ley natural. Esta última deriva de la «palabra» de un legislador, Dios, mientras que la primera proviene de una relación de procesos espontáneos que actúan en una estructura organicista. Véase la Sección 18, f y h, especialmente págs. 557-84 y 572-83. <<

[5] H. A. Giles (1), pág. 345. <<

[6] T’ung-shan Liang-chieh. Dumoulin y Sasaki (1), pág. 74. <<

[7] Salvo la primera línea, he seguido a Ch’u Ta-kao (1), pág. 3. <<

[8] Lin Yutang (1), pág. 129. <<

[9] La idea de no estar afectado intenta traducir la palabra china su[m], carácter que originalmente se refiere a la seda sin blanquear, o al fondo de seda sin pintar en un cuadro. «Humanidad» se refiere al principio central confuciano: *jen*[n], que ordinariamente significaría «cordialidad humana», aunque es evidente que Lao-tzu se refiere a su forma autoconsciente y afectada. <<

[10] L. Giles (1), págs. 40-12. De *Lieh-tzu*, II. <<

[11] 10 H. A. Giles (1), pág. 232 <<

[12] 11 Lin Yutang (1), pág. 86. <<

[13] El principio central zen de la «no-mente» o *wu-hsin* ya se encuentra en Chuang-tzu. Cf. *Chuang-tzu* (22):

El cuerpo como hueso seco, la mente como cenizas muertas; eso es verdadero conocimiento, no esforzarse por saber el porqué. En la tiniebla, en la oscuridad, el sin mente (wu-hsin) no puede planear. ¿Qué clase de hombre es ese?

H. A. Giles (1), pág. 281. <<

[14] H. A. Giles (1), pág. 167. <<

[15] H. A. Giles (1), pág. 242. <<

[16] Ch’u Ta-kao (1), pág. 22. <<

[17] 16 H. A. Giles (1), pág. 351. <<

[18] Véase Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary*, pág. IX (Oxford, 1951). <<

[19] *Rigveda* X. 90. La traducción se debe a R. T. H. Griffith. Purusha es «la Persona», es decir, la conciencia original que está detrás del mundo. <<

[20] *Brihadaranyaka Upanishad*, I, 4.5. <<

[21] *Bhagavad-Gita*, XIII, 13. <<

[22] Coomaraswamy (1), pág. 77. <<

[23] *Bashya* sobre la *Kena Upanishad,* 9-11. «No puede» quizá induzca a error porque la expresión generalmente es privativa. El sentido es el siguiente: así como la luz no necesita alumbrarse a sí misma, pues ya es luminosa, así tampoco hace falta ni tiene sentido concebir a Brahman como objeto de su propio conocimiento. <<

[24] De la misma raíz que *maya*, de donde vienen también palabras como *mensura, medición, mental*, *dimensión* y, en inglés, *man*, es decir, el hombre, de quien se ha dicho que es «la medida de todas las cosas». Cf. también en latín *mens* (mente) y *mensis* (mes). <<

[25] Shakespeare: *Macbeth* V, v. trad. de L. Astrana Marín, 4.ª ed. revisada, M. Aguilar, Madrid, 1941. *(N. del T.)*. <<

[26] *Samyutta Nikaya*, 421. <<

[27] O, traduciendo *duhkha* por «agrio», podríamos decir que la doctrina de Buddha afirma que la vida es agriada por la actitud de aferrarse que el hombre tiene con respecto a ella, así como la leche se pone agria cuando se la guarda por mucho tiempo. <<

[28] La estructura dinámica de la Rueda recibe el nombre de *prattya-samutpada*, es decir, la cadena de doce eslabones de «origen dependiente», en la cual los doce eslabones causales se originan recíprocamente constituyendo un círculo cerrado sin principio ni fin. Así la ignorancia *(avidya)* da origen al motivo *(samsara)* y de aquí sigue la serie formada por la conciencia *(vijnana)*, el nombre y la forma *(namarupa)*, los seis sentidos *(shadayatana)*, el estímulo sensorial *(sparsa)*, la experiencia sensorial *(vedana)*, el aferrarse *(trishna)*, el instinto de posesión *(upadana)*, el nacer *(bhava)*, el nacimiento *(jati)* y la vejez y la muerte *(jaramarana)* que nuevamente da origen a *avidya*. El Buddha explicaba que *avidya* ocupaba el primer lugar de la lista no porque fuera el comienzo temporal de la serie sino por simple conveniencia de la exposición. Toda la serie nace conjuntamente y sus términos existen sólo en relación recíproca. <<



[29] Técnicamente esa acción debería llamarse *akarma*, acción incondicionada, o *asamskrita*, acción no urdida. <<

[30] *Majjhima Nikaya*, 1, 56. <<

[31] *Sikshasamuccaya*, 234. En Conze (2), pág. 163. <<

[32] El Canon Pali (*Vinaya Pitaka*, III, 3-6, y *Majjhima Nikaya*, I, 349-52) enumera ocho tipos de *jhana* —los cuatro *rupa-jhana* y los cuatro *arupa-jhana*— es decir, los estados de *jhana* con forma y sin forma. Los cuatro primeros implican que el pensamiento conceptual *(vitakka)* y discursivo *(vicara)* alcanzan un estado de ecuanimidad *(upekkha)* mediante la práctica de *samadhi*. En otras palabras, si la mente vuelve a su estado natural de integridad y de no dualidad deja de agarrar la experiencia con los símbolos del pensamiento discursivo. Simplemente percibe sin palabras ni conceptos. Más allá de esto se encuentran los cuatro *arupa-jhana*, que reciben los nombres de Espacio ilimitado. Conciencia ilimitada, Nada, y Ni percepción ni no percepción, que son las etapas por las que pasa la mente para realizar su propia naturaleza. Se dice que al morir el Buddha entró en *parinirvana* (es decir, el *nirvana* final) desde el cuarto *rupa-jhana*. <<

[33] 15 *Anguttara Nikaya*, II, 25. <<

[34] Keith (1), pág. 273. <<

[35] La pretendida «obscenidad» de *maithuna*, como se llama a esta práctica, sólo existe en la mente de los misioneros cristianos. En realidad, la relación con la *shakti* era cualquier cosa menos promiscua e implicitaba la madura e infrecuente idea de que un hombre y una mujer emprenden su desarrollo espiritual en común. Esta empresa incluía la santificación de la relación sexual, que lógicamente debería haber formado parte de la concepción católica del matrimonio como sacramento. Este tema está tratado de manera completa en S. B. Dasgupta: *An Introduction to Tantric Buddhism* (Calcuta, 1952), y sir John Woodroffe: *Shakti and Shakta* (Madrás y Londres, 1929). <<

[36] En Suzuki (3), pág. 55. Los «campos» de los sentidos son las superficies o aspectos del mundo externo a las cuales se refieren los diferentes órganos sensoriales. <<

[37] *Madhyamika Shastra*, XV, 3. <<

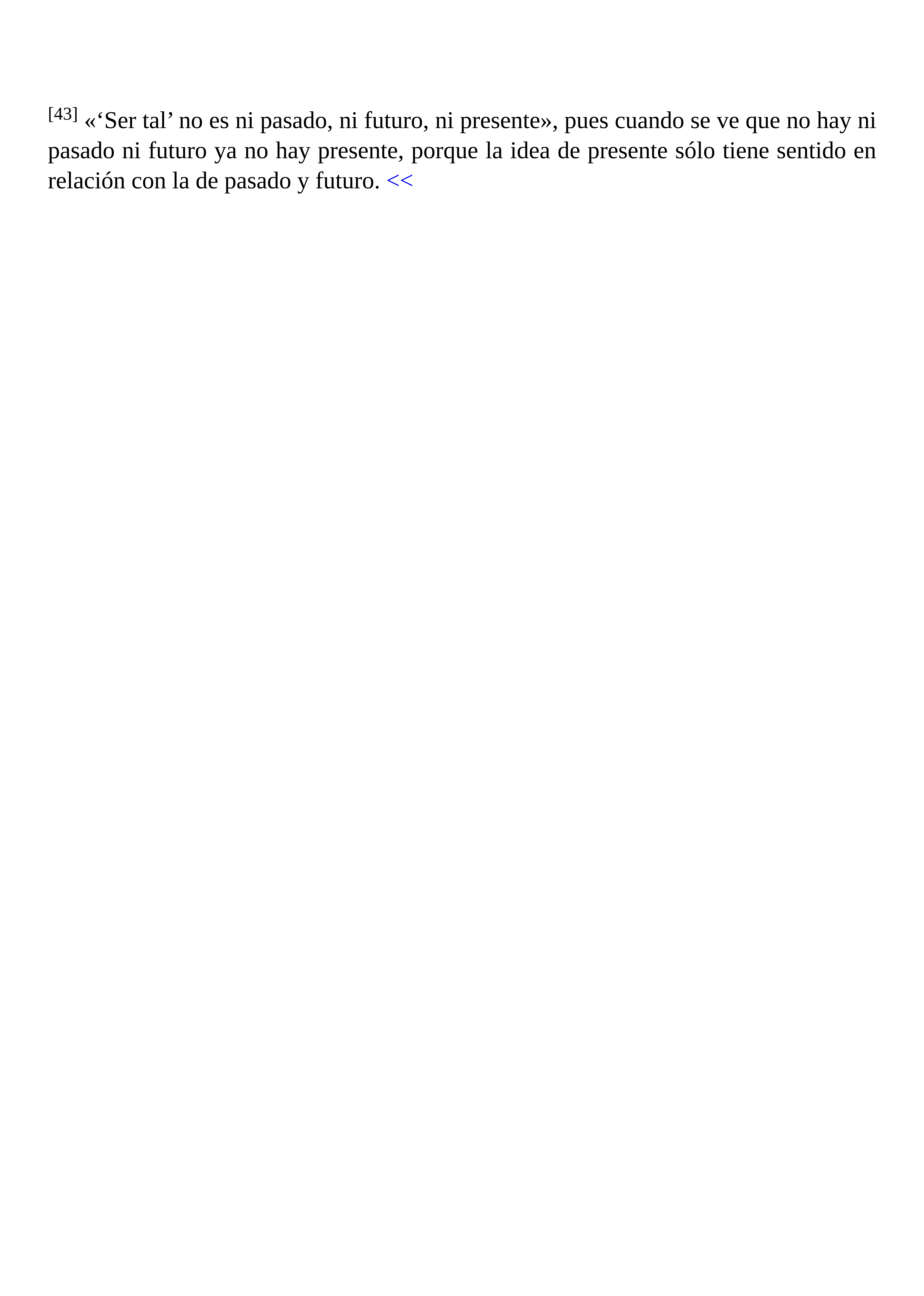
[38] En Suzuki (3), pág. 67. <<

[39] *Prajna-paramita-hridaya Sutra* (versión china). <<

[40] *Saptasatika-prajna-paramita Sutra*, 232, 234. <<

[41] *Ashtasahasrika*, II, 38, 40. En Conze (2), págs. 177-78. <<

[42] Si al lector le interesa explorar más profundamente la filosofía de Nagarjuna debe consultar la magnífica obra del profesor T. R. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*. (Véase la Bibliografía). Desgraciadamente, en inglés por ahora sólo hay traducciones fragmentarias de las obras de Nagarjuna, a menos de que haya sido realmente el autor de la literatura *Prajna-paramita*. Sobre esta literatura véase Conze (2, 3). <<



[43] «‘Ser tal’ no es ni pasado, ni futuro, ni presente», pues cuando se ve que no hay ni pasado ni futuro ya no hay presente, porque la idea de presente sólo tiene sentido en relación con la de pasado y futuro. <<

[44] Se encontrará una exposición general de este tema en E. Nagel y J. R. Newman: «Gödel's Proof», *Scientific American*, CXCVI, 6 (junio de 1956), págs. 71-86. <<

[45] *Lankavatara Sutra*, 154, 29-30, 32-33. En Suzuki (2), pág. 242. He citado el Lankavatara tanto para el punto de vista madhyamika como para el yogacara, porque o ambas escuelas han utilizado las *sutras* o es una obra de la segunda que incorpora ideas de la primera. Como el orden histórico aquí es cosa de conjetura me he limitado a elegir las fuentes que parecen expresar las ideas en cuestión más eficazmente. <<

[46] *Lankavatara Sutra*, II, 14, en Suzuki (3), págs. 49-51. Según la tradición este era el *sutra* favorito de Bodhidharma, el semilegendario fundador del Zen en China. En Suzuki (2), págs. 44-63 se encontrará una detallada discusión de sus relaciones con el Zen. <<



[47] *Saraha's Treasury of Songs*, traducido por David Snellgrove, en Conze (2), págs. 224-39. <<

[48] El original dice así:

Mi-mno, mi-bsam, mi-dpyad-ching,

Mi-bsgom, mi-sems, rang-babs-bzhag.

La traducción se basa en la aclaración del pasaje que me dio el señor Alex Wayman, de la Universidad de California. *Mi-mno* equivale aproximadamente a los términos zen *wu-hsin* o *wu-nien*, «no-mente» o «no-pensamiento». *Bsam* es el equivalente del sánscrito *cintana*, es decir, el pensamiento discursivo acerca de lo que se ha oído, y *dpyad* equivale a *mimamsa* o «análisis filosófico». *Bsgom* es probablemente *bhavana* o el chino *hsiu*, «cultivar», «practicar», o «intensa concentración». *Sems* es *cetana* o *szu*, en el sentido de intención o volición. *Rang-babs-bzhag* es literalmente «autocolocar-establecer» y «autocolocar» parece ser el equivalente casi exacto del *tzu-jan* taoísta que significa «auto-así», «espontáneo» o «natural». <<

[49] Citado por Fung Yu-lan (1),vol. 2,pág. 240,tomado de Seng-yu: *Ch'u Santsang Chi-chi*, 9. 5 Liebenthal (1), pág. 49. <<

[50] Liebenthal (1), pág. 49 <<

[51] Aún antes de Dogen el maestro zen Ma-tsu († 788) utilizó la misma idea: «Así ocurre con los pensamientos anteriores, los pensamientos posteriores y los pensamientos intermedios: los pensamientos se siguen unos a otros sin estar concatenados. Cada tino está absolutamente tranquilo». *Ku-tsun-ksü Yü-lu*, 1.4. <<

[52] Liebenthal (1), págs. 71-72. <<

[53] 385-433. Su «Tratado de los fundamentos» *(Pien Tsung Lun)* es nuestra principal fuente de información acerca de las ideas de Tao-sheng. Véase Fung Yu-lan (1), tomo II, págs. 274-84. <<

[54] Hu Shih (1) y T'ang Yung-t'ing han sugerido que Bodhidharma estuvo en China en una fecha anterior: de 420 a 479.Véase también Fung Yu-lan (1),t. II, págs. 386-90, Pelliot (1) y Dumoulin (2). <<

[55] Las fuentes tradicionales son Tao-hsüan: *Sung-kao Seng-chuan* (Taisho 2061), compuesto entre 645 y 667, y Tao-yüan: *Ching Te Ch'uan Teng Lu* (Taisho 2076), escrito alrededor de 1004. <<

[56] Se encontrarán obras atribuidas a Bodhidharma en Suzuki (1), tomo 1, págs. 165-70, y Senzaki y McCandless (1), págs. 73-84. El estilo es siempre indio y carece de sabor taoísta. <<

[57] El *Tan Ching* de Hui-neng, por ejemplo, registra varios casos de entrevistas del Sexto Patriarca con maestros de *dhyana* que evidentemente no pertenecían a su «escuela súbita» de *dhyana*. Además, la Escuela zen no tuvo monasterios propios hasta la época de Po-chang (720-814) o aún más tarde. Véase Dumoulin y Sasaki (I), pág. 13. <<

[58] 13 *Ch’uan Teng Lu*, 3. <<

[59] *Suzuki* (1), t. I, págs. 170-71. <<

[60] *Wu-men kuan*, 41. <<

[61] En chino moderno los dos primeros caracteres significan algo así como «mundano» o «exterior a la congregación». En el presente contexto se los interpreta generalmente en el sentido de que la verdad del Zen no puede expresarse en ninguna forma de doctrina, o que un maestro no puede hacer más que mostrar cómo obtenerla uno mismo. Sin embargo, la maravillosa ambigüedad del chino podría permitir intencionalmente ambos sentidos. Considérese la forma predominantemente «secular» de la expresión zen, y dichos como: «¡Lávate la boca cada vez que digas ‘Buddha’!». <<

[62] Se encontrarán traducciones en Suzuki (1), t. 1, pág. 182, revisadas en Suzuki (6), pág. 91. Otra por Arthur Waley se encuentra en Conze (2), pág. 295. <<



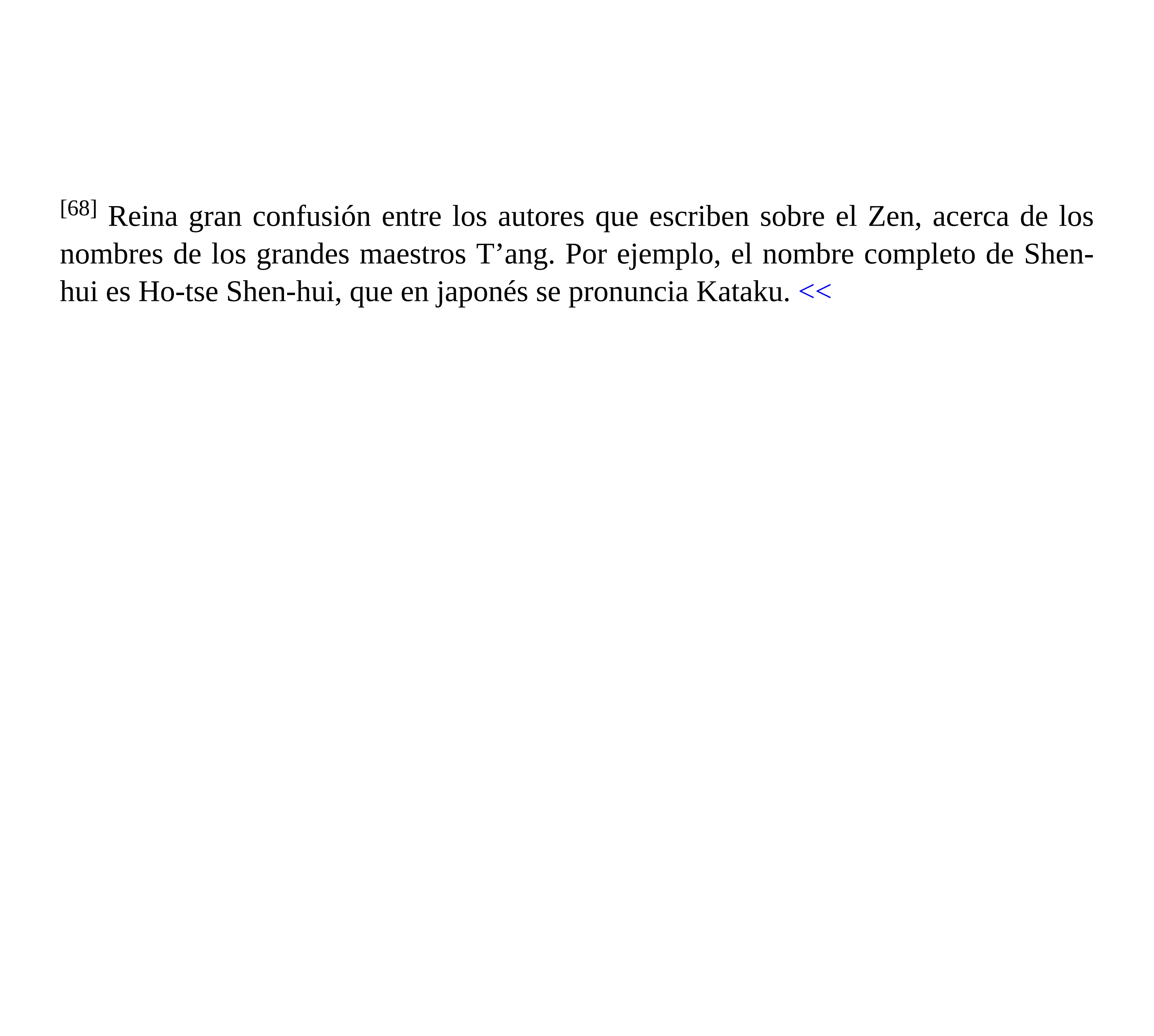
[63] Las dos últimas líneas tienen el mismo significado que la entrevista de Hui-k’o con Bodhidharma. <<

[64] *Ch’uan Teng Lu*, 3. <<

[65] *Ídem, ibíd*. <<

[66] Ta-ch’eng: *Chih-kuan Fa-men*, Taisho 1924. <<

[67] *T'an-ching*, 1. El título completo de la obra que registra la vida y doctrina de Hui-neng es *Sutra-plataforma del Sexto Patriarca*, o *Liu-tsu T'an-ching*, Taisho 2008. En la Bibliografía se indican traducciones por Wong Mou-lam y Rousselle. <<



[68] Reina gran confusión entre los autores que escriben sobre el Zen, acerca de los nombres de los grandes maestros T’ang. Por ejemplo, el nombre completo de Shen-hui es Ho-tse Shen-hui, que en japonés se pronuncia Kataku. <<

[69] Jinne. Shen-hui es su nombre monástico, y Ho-tse designa su localidad. Los autores japoneses generalmente lo llaman Jinne, usando su nombre monástico personal. Por otra parte, Hsüan-chüeh es Yung-chia Hsüan-chüeh, en japonés Yoka Genkaku. Pero los autores japoneses generalmente emplean su nombre de localidad: Yoka. En general, Suzuki usa nombres de localidad y Fung-Yu-lan nombres monásticos. Suzuki a veces da la forma japonesa, a veces la china, pero utiliza una manera algo distinta de la de Fung (o, más bien, de la de Bodde, su traductor) para romanizar el chino. Lin-chi I-hsüan (Rinzai-Gigen) aparece en Suzuki la mayor parte de las veces como Rinzai y en ocasiones como Lin-chi, pero en Fung ese mismo personaje lleva el nombre de Yi-hsüan. Dumoulin y Sasaki tratan de mantener cierta uniformidad utilizando sólo las formas japonesas, pero naturalmente en ese caso es imposible a primera vista distinguir individuos chinos de japoneses. Así, quien estudia el Zen sin recurrir a las fuentes originales se encuentra en una situación que torna extremadamente difícil la claridad histórica. Suzuki ha sido tan leído que la mayor parte de los que estudian Zen en Occidente están familiarizados con su manera de citar, por contradictoria que sea. Por mi parte no deseo aumentar la confusión intentando mayor coherencia, por ejemplo dando a Hui-neng su nombre de localidad: Ta-chien. Todo lo que puedo hacer es presentar un índice con todos los nombres. Para peor, hay también gran confusión con respecto a las fechas. Para Shen-hui, Fung da 686-760, Gernet 668-760 y Dumoulin y Sasaki 668-770. 24 Este período ha sido tratado detalladamente en Dumoulin y Sasaki (1). Demiéville (2) ha traducido un manuscrito Tun-huang (Pelliot 4646) sobre un debate que tuvo lugar en Lhasa alrededor de 792-794 entre un maestro de la Escuela Súbita Ch’an y un grupo de eruditos budistas indios. Al maestro Ch’an se lo identifica sólo por el nombre de «Mahayana» y aparentemente nada lo vincula con la tradición proveniente de Hui-neng. Su doctrina parece ser más quietista que la del Sexto Patriarca. El hecho de que los eruditos indios quedaran asombrados y disgustados por su enseñanza sugiere que era de origen puramente chino. <<



[70] *Shen-hui Ho-chang I-chi*. El texto chino fue publicado a cuidado de Hu Shih en Shanghai, 1930. <<

[71] Es decir, el Dharmakaya, acerca del cual véase más arriba, pág. 96. En Suzuki (6) y Senzaki y McCandless (1) se encontrarán traducciones completas del *Cheng-tao Ke* (en japonés: *Shodoka*). <<

[72] *Ch’uan Teng Lu*, 5. <<

[73] *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1, 6. <<

[74] *Ibíd*., 1, 4. <<

[75] En Suzuki (6), pág. 123. <<

[76] *Wu-men kuan*, 19. <<

[77] *Ibíd*., 1. <<

[78] *Ibíd*., 7. <<

[79] *Chao-chou Yü-lu*, en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 3. 13. <<

[80] La palabra *monje*, aunque se presta a fácil confusión, parece ser la obligada traducción de *seng*,[x] aunque *yun shui*,[y] «nube y agua» es el pintoresco y revelador término corriente con que se designa al estudiante del Zen que «se desliza como una nube y fluye como el agua». Pero no veo cómo traducir ese término con una expresión concisa. <<

[81] En Chu Ch’an (1), págs. 16 y 18. Otra traducción parcial aparece en Suzuki (6), págs. 132-40. <<

[82] En Chu Ch’an (1), págs. 42-43. <<

[83] *Ch’uan Teng Lu*, 12. <<

[84] *Lin-chi Lu* en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4, págs. 5-6. <<

[85] *Ibíd*., pág. 7. <<

[86] *Ibíd*., pág. 11. <<



[87] Más detalles en el capítulo «Za-zen y el koan», pág. 191. En su forma japonesa *Koan*, las sílabas se pronuncian separadamente: *Ko-an*. <<

[88] *Jen-t'ien Yen-mu*, 2. <<

[89] Como me propongo tan sólo presentar la historia del Zen en la medida suficiente para comprender sus doctrinas y sus prácticas, no entro en detalles acerca de su historia en el Japón. En otro lugar nos ocuparemos de la obra de Dogen, Hakuin, Bankei y otros. <<



[90] Un ejemplo de esta fusión puede verse en el *T'ai I Chin Hua Tsung Chih*, tratado de la dinastía Ming o acaso de la Ch'ing, para la cual consúltese Wilhelm (1). <<

[91] *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 1, pág. 2. <<

[92] Es verdad que un texto conocido con el título de *T'so-chan I,* o «Indicaciones para el Za-zen», forma parte del *Po-chang Ching-kuei* —es decir, las reglas para la comunidad zen atribuidas a Po-chang (720-814)— y que las reglas mismas prescriben horas para la meditación. Sin embargo, no se encuentra ninguna edición de esta obra anterior a 1265 (Suzuki) y acaso no sea anterior a 1338 (Dumoulin). La versión existente muestra la influencia de la secta Shingon, parecida al Lamaísmo tibetano, y llegó a China en el siglo VIII. <<

[93] Véase Suzuki (10), págs. 176-80. <<

[94] Seng-ts’an: *Hsin-hsin Ming*. <<

[95] *Tao Te Ching*, 2. <<

[96] Créase o no, existe actualmente en San Francisco un político que detesta a la izquierda política al punto de no hacer nunca una vuelta hacia la izquierda con su automóvil. <<

[97] El *Zenrin Kushu* es una antología de unos cinco mil poemas de dos líneas compilada por Toyo Eicho (1429-1504).Su objeto era proporcionar a los estudiantes de Zen un libro de versos que les sirviera de fuente de donde sacar dísticos que expresaran el tema del *koan* que acabaran de resolver. Muchos maestros piden el verso tan pronto como se les ha dado la respuesta adecuada al *koan*. Los dísticos provienen de muy diversas fuentes chinas: budistas, taoístas, literatura clásica, canciones populares, etcétera. <<

[98] *Mu-chou Lu*, en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 2.6. <<

[99] *Zenrin Ruishu*, 2. <<

[100] «The Transcendental World», *Zen Notes*, vol. 1, N.º 5. First Zen Institute of America, Nueva York, 1951. <<

[101] *Pi-yen Chi*. <<

[102] *Shobogenzo*, fasc. 1. Agradezco esta traducción a mi colega el profesor Sabro Hasegawa. <<

[103] *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1.2.4. <<

[104] *Shobogenzo*, fasc. 1. Leído al autor por Sabro Hasegawa. <<

[105] *Ch’uan Teng Lu*, 15. <<

[106] *Ch’uan Teng Lu*, 22. <<

[107] *Chao-chou Lu* en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 3. 13. <<

[108] *Pi-yen Chi*, 12, en Suzuki (I), t. II, págs. 71-72. <<

[109] *Ch’uan Teng Lu*, 25. <<

[110] Suzuki (1), t. II, pág. 263. <<



[111] *Wu-men kuan*, 40. Sin embargo, como dice el mismo Wu-men, cayó en seguida en la trampa tendida por Po-chang, pues cambió un trabajo fácil por otro difícil. <<

[112] *Nan-ch'üan Yü-lu en Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 3. 12. <<



[113] *Pi-yen Lu*, 20. El apoyo para el mentón es el *ch'an-pan*, tabla que se usa para sostener la barbilla durante la meditación. <<

[114] *Lien-teng Hui-yao*, 22. Esta es la elegante traducción de Ruth Sasaki que se encuentra en la obra de Dumoulin y Sasaki (1), pág. 48. La autora allí señala que en este pasaje «espiritual» connota un estado que no puede expresarse con palabras. <<

[115] *Yün-men Kuang-lu*, en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 4. 16. <<

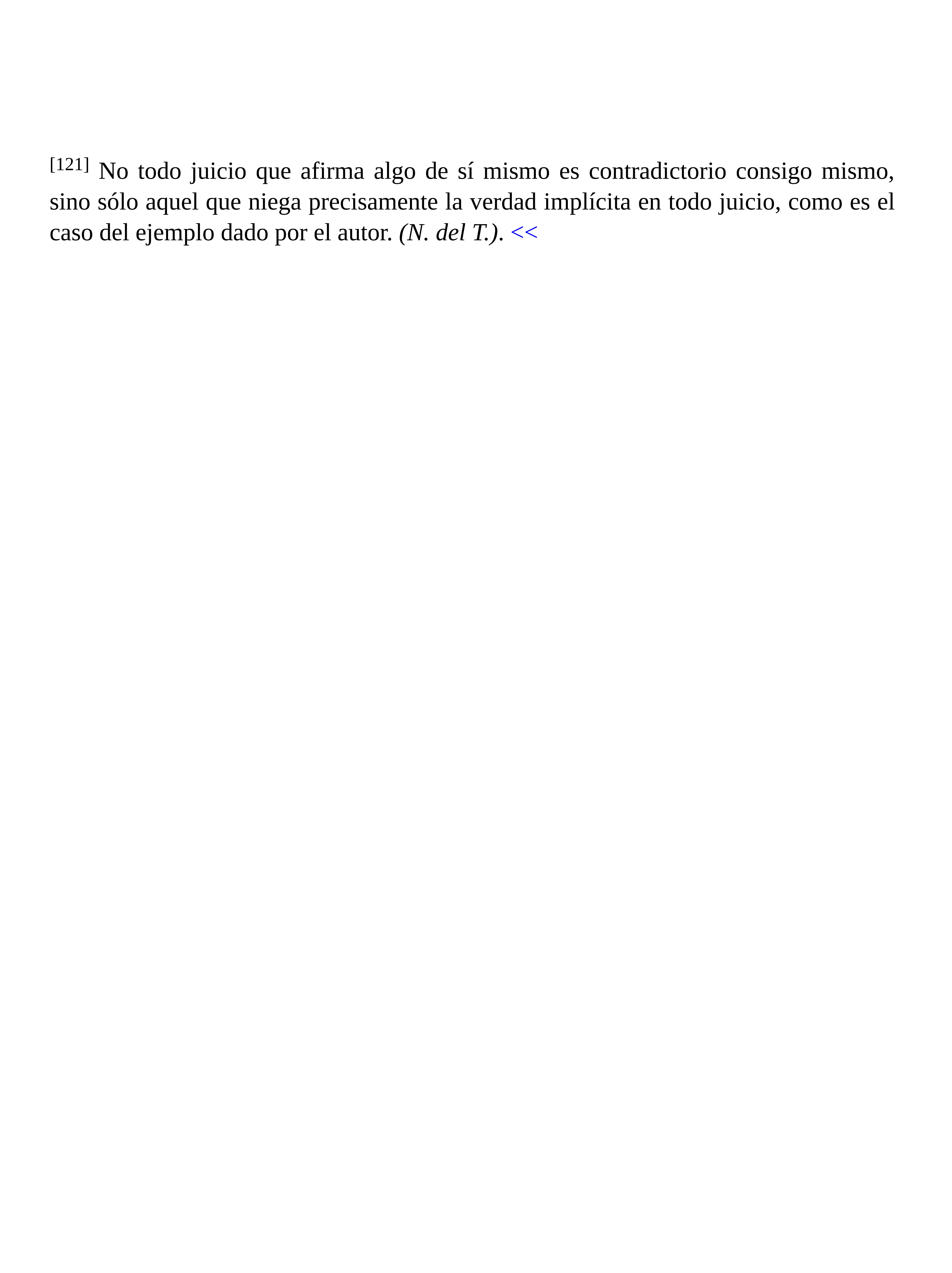
[116] *Ch’uan Teng Lu*, 8. <<

[117] *Ch’uan Teng Lu*, 26. <<

[118] No quiero insistir sobre la analogía entre la mente humana y los servomecanismos al punto de afirmar que el compuesto de mente y cuerpo no es «nada más que» un autómata mecánico sumamente complicado. Sólo me propongo mostrar que la retroacción implica algunos problemas similares a los de la autoconciencia y autocontrol en el hombre. Por otra parte, me parece que entre un mecanismo y un organismo hay una diferencia de principio —es decir, de funcionamiento real— puesto que uno es producto de la fabricación y el otro del crecimiento. El hecho de que podamos traducir algunos procesos orgánicos a términos mecánicos no implica que el organismo sea un mecanismo, como la traducción de las transacciones comerciales a operaciones aritméticas no significa que el comercio *sea* aritmética. <<

[119] Véase la fascinante discusión de las semejanzas entre las contradicciones mecánicas y lógicas y la psiconeurosis en el trabajo de Gregory Bateson incluido en el libro de Reusch y Bateson: *Communication: the Social Matrix of Psychiatry*, especialmente el capítulo VIII (Norton: Nueva York, 1950). <<

[120] En Suzuki (7), pág. 80. <<



[121] No todo juicio que afirma algo de sí mismo es contradictorio consigo mismo, sino sólo aquel que niega precisamente la verdad implícita en todo juicio, como es el caso del ejemplo dado por el autor. *(N. del T.)*. <<

[122] En Chu Ch’an (1), pág. 29. <<



[123] Bankei: *Daiho Shogen Kokushi Hogo*. Texto japonés a cuidado de Furata y Suzuki (Tokio, 1943).Traducción leída al autor por el profesor Hasegawa. <<

[124] En Chu Ch’an (1), pág. 24. <<

[125] *Orategama*, en Suzuki (1), t. 1, pág. 239. <<

[126] *Wu-teng Hui-yüan*, 9. <<

[127] *Bankei Kokushi Seppo*. Leído al autor por el profesor Hasegawa. <<

[128] *Cheng-tao Ke*, 1. <<

[129] Comentario al *Pi-yen Lu*, 3. <<

[130] Suzuki (7), págs. 73-87.Trozos de esta carta aparecen también en Suzuki (1), t. III, págs. 318-19. <<

[131] *Bankei Kokushi Seppo*. Leído al autor por el profesor Hasegawa. <<

[132] En Suzuki (10), pág. 123. <<

[133] *Lin-chi Lu* en *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4. 6, 11-12, 12. <<

[134] *Shih Niu T’u*, 8. <<

[135] En el *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1.4.13. <<

[136] En Suzuki (5), pág. 90. Las reglas dicen también: «Al someterte al *keisaku* dobla cortésmente tus manos e inclínate; no permitas que prevalezcan pensamientos egoístas ni abrigues enojo». La razón parece ser que el *keisaku* tiene dos aplicaciones: una, como masaje de hombros, y la otra, aunque se le dé un nombre muy cortés, como castigo. Es interesante consignar que Bankei abolió esta práctica en su comunidad, fundándose en que un hombre es tan Buddha cuando está dormido como cuando está despierto. <<

[137] Capítulo *Zuimonki*. En Masunaga (1), pág. 42. <<

[138] Capítulo *Shoji*. *Ibíd*., pág. 44. <<

[139] Capítulo *Kenbutsu*. *Ibíd*., pág. 45. <<

[140] En Suzuki (10), págs. 177-78. <<



[141] Este esquema se basa en datos aportados en una conferencia ante la American Academy of Asian Studies por Ruth Sasaki. <<

[142] Es difícil exagerar la importancia del gran símbolo budista de la Rueda del Devenir o *bhavachakra*. Los ángeles y los demonios ocupan las posiciones más altas y más bajas: las de la perfecta felicidad y las de completa frustración. Estas posiciones se encuentran a los lados opuestos de un círculo debido a que unas conducen a las otras. No representan literalmente ciertos seres sino más bien nuestros ideales y terrores, pues la Rueda es un mapa de la mente humana. El puesto del hombre se halla en el medio, es decir, a la izquierda de la rueda, y sólo desde allí uno puede convertirse en un Buddha. Por tanto se considera que nacer en forma de hombre es algo insólitamente afortunado, pero este hecho no debe confundirse con el acontecimiento físico ya que no nacemos realmente al mundo humano hasta que no aceptamos plenamente nuestra humanidad. <<

[143] Traducido por R. H. Blyth en «Ikkyu’s Doka». *The Young East*, vol. 2, n.º 7 (Tokio, 1953). <<

[144] R. H. Blyth, *ibíd*., vol. 3, n.º 9, pág. 14, y vol. 2, n.º 2, pág. 7. <<

[145] Ya hemos tratado más exactamente este punto en las págs. 192 y siguientes. <<

[146] En *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4, págs. 3-4. <<


[147] Dumoulin y Sasaki (1), págs. 25-29 exponen en detalle pero muy confusamente los Cinco Rangos. <<

[148] *Wu-men kuan*, 16. <<

[149] *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 41. <<

[150] Véase Edmund Jacobson: *Progressive Relaxation* (Chicago, 1938). <<

[151] En Suzuki (10), pág. 130. <<

[152] *Cheng-tao Ke*, 24. <<

[153] *Wu-men Kuan*, 24. <<

[154] Esta y todas las traducciones de *haiku* que siguen son obra de R. H. Blyth, y en su mayor parte provienen de su espléndido libro en cuatro tomos: *Haiku*, que es indiscutiblemente el mejor que existe en inglés sobre este tema. Blyth tiene además la ventaja de haber pasado por cierta experiencia del Zen y por ende puede percibir con rara finura los valores literarios chinos y japoneses. Véase Blyth (2) en la Bibliografía. <<

[155] R. H. Blyth en «Ikkyu’s Doka», *The Young East*, vol. 2, n.º 7 (Tokio, 1953). <<

[156] Impresión especialmente repugnante al temple poético de mediados del siglo XX. Pero procede de un nivel de *haiku* y otras formas de arte que corresponde a nuestros versos de postales y al arte de nuestras cajas de bombones. En cambio, considérese la imaginería casi surrealista de las siguientes líneas provenientes del *Zenrin*:

Sobre el Monte Wu-t'ai las nubes hierven arroz;

ante la antigua sala del Buddha, perros orinan el cielo.

Y hay muchos *haiku* como este proveniente de Issa:

La boca

que reventó una pulga

dijo: «¡Namu Amida Butsu!». <<

[157] En el antiguo templo shinto de Ise puede percibirse una influencia combinada con un estilo nativo que recuerda mucho al de las culturas de las islas del Pacífico sur. <<

[158] Como frecuentemente tengo el gusto de ser invitado al *cha-no-yu* por Sabro Hasegawa, que posee una notable intuición para formular estas invitaciones en los momentos más necesarios, puedo dar testimonio de que no conozco mejor forma de psicoterapia. <<

[159] *Ts’ai-ken T’an*, 291. El libro de Hung, de «conversación sobre raíces de verduras», es una colección de observaciones y divagaciones hechas por un poeta del siglo XVI cuya filosofía era una mezcla de Taoísmo, Budismo y Confucianismo. <<

[160] Hay traducción al español. *(N. del T.)*. <<